G. E. MOORE

ÉTICA

Traducción de

MANUEL CARDENAL IRACHETA

EDITORA NACIONAL
EDINAL, S. de R. L.
MEXICO, D. F.

ÉTICA

G. E. MOORE

ÉTICA

Traducción de

MANUEL CARDENAL IRACHETA

EDITORA NACIONAL
EDINAL, S. de R. L.
MEXICO, D. F.
1964

QUEDA HECHO EL DEPOSITO
QUE MARCA LA LEY.

Hecho en México en los Talleres de
Editora Nacional Edinal, S. de R. L. - Dr. Vértiz No. 185

ÍNDICE

	Págs.
Capítulo I	
El Utilitarismo	7
Capítulo II	
El Utilitarismo (continuación)	31
Capítulo III	
Objetividad de los juicios morales	59
Capítulo IV	
Objetividad de los juicios morales (conclusión)	101
Capítulo V	
Resultados de la prueba de lo justo y lo injusto.	130
Capítulo VI	
El libre albedrío	150
Capítulo VII	
Del valor intrínseco	171
Nota de libros	193

Capítulo I

El Utilitarismo

A pesar del mucho tiempo y trabajo que se ha dedicado al estudio de la Ética, es este un tema acerca del cual todavía las opiniones difieren grandemente. Claro es que hay ciertos asuntos sobre los que el desacuerdo no es mucho. Casi todo el mundo está conforme en que, como regla general, ciertas clases de acciones deben ser evitadas, y que en determinadas circunstancias que constantemente se repiten, es mejor obrar de un cierto modo que de otro. Además, es casi unánime el acuerdo de las gentes con relación a ciertas cosas que acontecen en este mundo y que sería mejor que nunca hubiesen sucedido, o a lo menos que no sucediesen tan a menudo como suceden; y con relación a otras, que sería mejor que sucediesen más frecuentemente de lo que suceden. Pero, aun en cuestiones de esta clase hay gran diversidad de opiniones. Acciones que algunos filósofos tienen en general por injustas, las tienen otros por buenas, y acontecimientos que unos tienen por males, otros los tienen por bienes.

Y si venimos a cuestiones más fundamentales, las diferencias de opinión son aún más marcadas. En

efecto, los filósofos, no los moralistas, se ocupan no en establecer reglas para distinguir aquellos modos de obrar que las más, o todas las veces, son justos, o aquellos otros que son injustos, ni siquiera en dar listas de las cosas que son buenas o malas, sino que se esfuerzan en contestar a cuestiones mucho más generales y fundamentales, como las siguientes: ¿Qué es lo que queremos decir de una acción cuando la calificamos de justa o de injusta? Y ¿qué es lo que significa decir de un estado de cosas que es bueno o malo? ¿Podremos, acaso, descubrir una característica general que pertenezca en común a todas las acciones justas, prescindiendo de sus diferencias en otros aspectos? ¿Podremos de un modo análogo, descubrir alguna característica que pertenezca en común a todas las cosas absolutamente « buenas », y que no pertenezca a ninguna otra cosa, a no ser a aquello que sea un bien? O, por otra parte, ¿podremos descubrir alguna singular razón, aplicable igualmente a todas las acciones justas, que sea en cada caso *la razón* por la que una acción es justa cuando lo es? ¿Podremos, del mismo modo, dar con alguna razón que sea *la razón* por la que una cosa es buena, cuando lo es, y que nos dé al par la razón por la que una cosa es mejor que otra, cuando es mejor? O, finalmente, ¿acaso no hay tal razón, siempre la misma, en uno u otro caso? Sobre cuestiones semejantes todavía mantienen los filósofos diversas opiniones. Es el caso que las respuestas que determinado filósofo daría alguna vez a aquellas preguntas, serían rechazadas de un modo absoluto por muchos otros filósofos. No hay, en modo al-

guno acerca de estas cuestiones fundamentales de la Etica aquel *consensus* en la opinión de los expertos, que hay, por ejemplo, en muchas de las cuestiones fundamentales de las Matemáticas o de las Ciencias naturales.

Ahora bien, son precisamente esas cuestiones, acerca de las cuales existen serias diferencias de opinión, las que quiero discutir en este libro. Y puesto que existe tanta diferencia de opiniones sobre ellas, natural es sospechar que son cuestiones en las que es extraordinariamente difícil descubrir la verdad. Creo que, en efecto, este es el caso. Lo probable es que difícilmente ninguna proposición positiva, que hasta ahora haya podido ser ofrecida como adecuada respuesta, sea estricta y absolutamente cierta. Por lo que se refiere a proposiciones *negativas*— proposiciones que tratan de mostrar la falsedad de aquellos que han sido presentados como positivamente ciertos — el caso parece diferente. Creo que está justificado el estar mucho más ciertos de que algunas de las sugestiones positivas que han sido hechas *no son* ciertas, que no que algunas de ellas sean verdaderas; aunque aquí tal vez no podamos justificar *absolutamente* nuestra certeza.

Mas, si todavía no podemos, al aceptar o rechazar alguna de las hipótesis alternativas que se nos pueden proponer, justificar con absoluta certeza nuestra posición, creo que bien vale la pena, mientras tanto, de considerar cuidadosamente las más importantes de aquellas hipótesis rivales. El darnos cuenta y distinguir claramente unos de otros las más importantes de los dife-

rentes puntos de vista desde donde pueden contemplarse estos asuntos es útil, aun admitiendo que el mejor de ellos no contenga más que una cierta suma de probabilidades en su favor, y que apenas haya posibilidad de que el peor sea cierto. Intentémoslo, pues. Primeramente procuraré establecer y distinguir claramente de las demás la que me parezca más importante entre las diferentes opiniones que puedan adoptarse acerca de algunas pocas fundamentalísimas cuestiones éticas. Algunas de estas opiniones me parecen mucho más cercanas a la verdad que otras, así es que intentaré indicar cuáles son. Pero aun cuando parece muy cierto que alguna opinión es errónea y que otra está a lo menos más cerca de la verdad, es dificilísimo asegurarse de que esta última sea estricta y absolutamente cierta.

Una de las grandes dificultades que surgen en las discusiones éticas consiste en establecer claramente cuál es la cuestión a que debemos responder con toda exactitud. A fin de disminuir la dificultad, me propongo comenzar, en estos dos primeros capítulos, por establecer una teoría particular que me parece peculiarmente sencilla y fácil de entender. Es una teoría que, según se me alcanza, se aproxima a la verdad en algunos aspectos, pero que es completamente falsa en otros. La razón de comenzar con ella es meramente que a mi juicio expresa con claridad no común la diferencia que hay entre varias cuestiones que son completamente distintas, pero que fácilmente pueden ser confundidas unas con otras. Si después de establecer

esta teoría, consideramos las más importantes objeciones que pueden oponérsele, tengo varias razones para creer que abordaremos satisfactoriamente los principales lugares que se discutan en la Ética, en cuanto conciernen a los principios fundamentales.

Esta teoría parte del hecho familiar que consiste en que a menudo nos parece poder elegir entre varias acciones diferentes, cualquiera de las cuales podríamos realizar, si la escogiéramos. Si, en tales casos, realmente hacemos una elección, en el sentido de que realmente hubiéramos *podido* escoger alguna otra acción que aquella que al fin escogemos, es cuestión que aquí no se resuelve y que más tarde se tomará en cuenta. Todo lo que esta teoría supone es que, en muchos casos, hay de cierto un número considerable de acciones diferentes, de las que podríamos realizar cualquiera, *si* la escogiéramos, y entre las cuales, por consiguiente, en *este* sentido, hacemos una elección ; mientras que hay otras que no podemos realizar, aunque las escojamos. Es decir que supone, que en muchos casos, *si* hubiésemos escogido diferentemente hubiéramos actuado de diferente modo ; y esto parece ser un hecho incuestionable, que necesitamos admitir, aunque mantuviéramos que nunca se diese el caso de que hubiésemos escogido diferentemente. Entonces nuestra teoría presupone que muchas de nuestras acciones están bajo el control de nuestras voluntades, en el sentido de que *si*, justamente antes de que comencemos a ejecutarlas, hubiésemos escogido no hacerlas, no las hubiésemos hecho ; y en vista de ello propongo llamar a todas las acciones de esta clase *voluntarias*.

Adviértase que si definimos de este modo las acciones voluntarias, no por ello es de ninguna manera cierto que todas o casi todas las acciones voluntarias sean efectivamente escogidas o queridas. Parece sumamente probable que inmenso número de las acciones que realizamos, o que *podríamos* haber evitado, *si* hubiésemos escogido evitarlas, no fueron en modo alguno queridas. Lo cierto es, solamente, que aquellas acciones son « voluntarias » en el sentido de que un acto de voluntad, precisamente en el momento precedente a su acaecimiento, hubiera sido suficiente para *impedirlas* ; no en el sentido de que ellas mismas hubieran sido producidas por haber sido queridas. Tal vez nos separamos un tanto del uso común del lenguaje al llamar « voluntarios » a tales actos. No creo, sin embargo, que esté de acuerdo con el uso común restringir la palabra « voluntario » a las acciones que de un modo completamente cierto son queridas actualmente. Y la clase de acciones a las cuales propongo dar el nombre — a saber, todas aquellas que se hubieran podido impedir, *si*, inmediatamente antes, lo hubiéramos querido —, creo que ciertamente requieren ser distinguidas con una palabra especial.

Podría, tal vez, pensarse que casi todas nuestras acciones, o aun, en cierto sentido, *absolutamente* todas las que propiamente merecen ser llamadas « nuestras », son « voluntarias » en este sentido. Así el uso de este nombre especial es innecesario. Podríamos decir, en su lugar, simplemente « nuestras acciones ». Y creo yo cierto que casi todas las acciones en que generalmente pensamos cuando hablamos de « nuestras acciones » son

de esta naturaleza; y más aún: que cuando en ciertas expresiones hablamos de « acciones humanas », nos referimos de hecho exclusivamente a acciones de esta clase. Mas en otras expresiones tal modo de hablar sería engañoso. Es muy cierto que tanto nuestro cuerpo como nuestra alma hacen constantemente lo que de seguro no habría podido ser evitado por la mera volición previa de que tal cosa no hubiese sido hecha; algunos, por lo menos, de estos hechos, en que nuestros cuerpos o nuestras almas incurren, son llamados acciones nuestras, en determinadas expresiones. Correríamos, por lo tanto, el riesgo de confundirnos, si hablásemos de acciones humanas » en general, cuando quisiéramos significar únicamente aquellas que son « voluntarias » en el sentido en que las hemos definido. Así, pues, es mejor dar un nombre especial a acciones de esta clase, y yo no creo que ninguno sea mejor que el de acciones voluntarias. Si ulteriormente quisiéramos distinguir en éstas aquéllas que son también voluntarias en el sentido de que nosotros definitivamente las queremos, podemos hacerlo llamando a estas acciones « queridas ».

Mantiene, pues, nuestra teoría que gran cantidad de nuestras acciones son voluntarias en el sentido de que podíamos haberlas evitado, *si*, de antemano, hubiéramos decidido hacerlo así. No pretende determinar si nosotros *podríamos* llegar al punto de escoger evitarlas; solamente dice que, *si* hubiésemos escogido tal cosa, la hubiésemos logrado. Y su primer cometido es establecer algunas reglas, como condiciones bajo las cuales

acciones de esta clase son *justas* o *injustas*, bajo las cuales *deben* o *no deben* ser hechas; y bajo las cuales es nuestro *deber* hacerlas o no hacerlas. No es sino muy cierto que nosotros mantenemos que muchas acciones voluntarias son justas y otras injustas; que muchas debían haber sido hechas, y muchas no debían haber sido hechas; y que era deber del agente hacer algunas de aquéllas, y deber suyo no hacer otras. El que algunas acciones, fuera de las voluntarias, puedan decirse con propiedad justas o injustas, o que son acciones que debían o no ser hechas, y en tal caso, en qué sentido y bajo qué condiciones, es por otra parte un problema, al que nuestra teoría no pretende contestar. Con ella solamente pretendemos que estas cosas *pueden ser dichas con propiedad* de algunas acciones voluntarias, puedan o no puedan ser dichas igualmente de otras acciones. Confínase, pues, estrictamente a las acciones voluntarias, y con relación a ellas plantea los siguientes problemas: ¿Podremos descubrir alguna característica, fuera del mero hecho de que sean justas, que pertenezca a todas las acciones absolutamente voluntarias que sean *justas*, y que al mismo tiempo no pertenezca a ninguna otra, excepto aquellas que sean justas? Y de análoga manera: ¿Podremos descubrir alguna característica, fuera del mero hecho de ser injustas, que pertenezca a todas las acciones absolutamente voluntarias que sean injustas, y que al mismo tiempo no pertenezca a ninguna, excepto aquellas que son injustas? Y así también en el caso de las palabras «obligación» y «deber» es preciso descubrir alguna característica que

pertenezca a todas las acciones absolutamente voluntarias que estamos « obligados » a hacer o que es nuestro « deber » hacer, y que no pertenezca a ninguna otra acción, excepto a las que estamos obligados, o debemos hacer; y del mismo modo descubrir alguna característica que pertenezca a *todas* las acciones voluntarias que no debemos hacer o que no estamos obligados a hacer, y que no pertenezcan a ninguna, excepto a esas. La respuesta a estas cuestiones forma la primera parte de nuestra teoría. La respuesta es *relativamente* sencilla, aunque no puede ser puntualmente formulada sin alguna latitud. Pero el asunto vale la pena de ser expuesto puntualmente.

Comencemos, pues, diciendo como esta teoría apunta que todas las acciones pueden, a lo menos teóricamente, distribuirse en una escala, según la proporción entre la cantidad *total* de placer o de dolor que *causen*. Cuando se refiere esta teoría a la cantidad *total* de placer o dolor que una acción *causa*, es de todo punto importante darse cuenta de que significa muy estrictamente lo que las palabras meramente dicen. Todos nosotros sabemos que muchas de nuestras acciones causan dolor o placer no solamente a nosotros mismos, sino también a otros seres humanos, y algunas veces, tal vez, *igualmente a los animales*; y que las consecuencias de nuestros actos, en este respecto, no se limitan a aquellas que son relativamente directas e inmediatas, sino que sus efectos indirectos y remotos son algunas veces igualmente importantes y aun a veces más importantes. Por lo tanto a fin de llegar a las cantidades *totales* de

placer o dolor causadas por una acción, tendríamos, desde luego, que tomar en consideración absolutamente *todos* sus efectos, juntamente los próximos y los remotos, los directos y los indirectos; y tendríamos que tomar en consideración *todos* los seres capaces de sentir placer o dolor, que fuesen alguna vez afectados por ella; por lo tanto, no sólo nosotros mismos y nuestros semejantes, sino también algunos de los animales inferiores a quienes la acción pudiese causar placer o dolor, aunque indirectamente; y también cualquier otro ser del Universo, si existiera, que pudiese ser afectado de igual modo. Algunos, por ejemplo, mantienen que hay un dios y espíritus incorpóreos que pueden recibir placer o dolor por nuestras acciones. Entonces, si esto es así, a fin de llegar a las cantidades *totales* de placer o dolor que una acción causa, tendríamos, sin duda, que tomar en cuenta absolutamente *todas* las porciones de placer o dolor que resulten de la acción, sin preocuparnos de si estos resultados son indirectos o remotos, ni de la naturaleza de los seres afectados por ella.

Ahora bien, si entendemos las cantidades totales de placer o dolor, causadas por una acción, en estricto sentido, entonces sin duda, teóricamente a lo menos, son posibles seis casos diferentes. En primer lugar, es evidentemente posible, en teoría, 1.°, que una acción cause, por sus efectos totales, algún placer, y en absoluto ningún dolor; también, sin duda, es posible, 2.°, que causando juntamente placer y dolor, la cantidad total de placer sea más grande que la cantidad total de dolor. Estos dos casos pertenecen, desde luego, a

los seis teóricamente posibles ; ambos pueden ser agrupados diciendo que en ellos la acción en cuestión causa un *exceso* de placer sobre el dolor, o *más* placer que dolor. Mas si tomáramos estos casos muy estrictamente, solamente el segundo podría ser tomado en consideración, ya que una acción que no causa ninguna clase de dolor no puede estrictamente decirse que causa más placer que dolor. Pero es conveniente tener alguna clase de acciones que comprenda a ambos casos ; y si describimos la carencia de dolor como la cantidad *cero* de dolor, entonces claramente podremos decir que una acción que causa algún placer y ningún dolor, causa *mayor* cantidad de placer que de dolor, puesto que cualquier cantidad positiva es mayor que cero. Propongo por tanto, por motivos de conveniencia, hablar juntamente de estos dos casos primeros como casos en los que una acción causa un *exceso* de placer sobre el dolor.

Pero es patente que otros dos casos, también teóricamente posibles, son (1) aquel en que una acción causa, por sus efectos totales, algún dolor, mas ningún placer en absoluto, y (2) aquel en que, causando juntamente placer y dolor, la cantidad total de *dolor* es mayor que la cantidad total de *placer*. Y me propongo hablar juntamente de estos dos casos, por la razón ya expuesta, como casos en los cuales una acción causa un exceso de *dolor* sobre el *placer*.

Nos quedan otros dos casos, y solamente dos, que son todavía teóricamente posibles ; a saber (1) aquel en que una acción no causase absolutamente ningún

placer ni dolor, y (2) aquel en que causando la acción juntamente placer y dolor, las cantidades totales de uno y otro fuesen iguales. Y también en estos dos casos podríamos, sin duda, decir que la acción en cuestión *no* causa exceso ni de placer sobre el dolor, ni de dolor sobre el placer.

Así, pues, en cualquier acción es absolutamente necesario, en el sentido ya explicado, que o cause un exceso de placer sobre el dolor, o un exceso de dolor sobre el placer, o ni lo uno ni lo otro. Esta triple división comprende los seis casos posibles. Además, de cualquiera de dos acciones que causen una un exceso de placer sobre el dolor, y la otra un exceso de dolor sobre el placer, puede ser cierto que el exceso causado por una cualquiera sea mayor que el causado por la otra. Y siendo esto así, todas las acciones pueden, teóricamente al menos, ser clasificadas según una escala en cuya parte más alta estarían las acciones que causan el *mayor* exceso de placer sobre el dolor, descendiéndose luego por grados a casos donde el exceso de placer sobre el dolor es cada vez menor, hasta llegar a aquellas acciones que no causan ningún exceso ni de placer sobre el dolor, ni de dolor sobre el placer; luego partiendo de las que causan el más pequeño exceso de dolor sobre el placer avanzaríamos por grados a casos en los que el exceso del dolor sobre el placer es cada vez mayor, hasta que al fin alcanzáramos los casos de mayor exceso del dolor sobre el placer.

El principio en que se apoya la composición de esta escala creo que es perfectamente fácil de entender,

aunque no puede ser establecido exactamente sino de un modo complicado. El principio dice: Cualquier acción que cause un exceso de placer sobre el dolor estará siempre más alta en la escala que aquellas otras acciones que, ya causen un menor exceso de placer sobre el dolor, ya no causen exceso alguno de placer sobre el dolor o del dolor sobre el placer; cualquier acción que no cause ningún exceso de placer sobre el dolor o de dolor sobre el placer quedará siempre más alta que cualquier otra que cause un exceso de dolor sobre el placer; y, finalmente, cualquiera que cause un exceso de dolor sobre el placer quedará siempre más alta que la que cause un *mayor* exceso de dolor sobre el placer. Claro es que esta formulación es algo complicada; pero en lo que a mí se me alcanza, no hay modo más sencillo de establecer exactamente el principio de composición de la escala. Diciendo que una acción queda más alta que otra en la escala aludimos a una de las cinco cosas referidas. No encuentro expresión más sencilla que pueda en verdad aplicarse correctamente en los cinco casos.

Ha sido corriente entre los filósofos moralistas usar indistintamente, y sin gran cuidado, las frases *más* placer y un mayor *remanente* de placer sobre el dolor. Por ejemplo, si comparamos cinco acciones diferentes, una de las cuales queda más alta en la escala que las restantes, se acostumbra a decir que entre las cinco, ésta es la que causa un *máximum* de placer o el *máximo remanente* de placer sobre dolor. Hablar de este modo es extremadamente inexacto y para creerlo así tenemos muchas razones. Es indudable, por ejemplo,

que una acción que quedó baja en la escala puede actualmente producir mucho más placer que una que está más alta en la escala, con tal que su efecto sea contrarrestado por otros que también causen una cantidad de dolor mucho mayor. Y es indudable también que de dos acciones, una de las cuales queda más alta en la escala que otra, puede suceder que *ninguna de las dos* cause un remanente de placer sobre el dolor y sí ambas, más dolor que placer. Por estas y otras razones es totalmente inexacto hablar como si el lugar de una acción en la escala fuese determinado, ya indistintamente, por la cantidad total de placer que causa, ya por el balance total del placer sobre el dolor. Mas este modo de hablar, aunque inexacto, es por otra parte extremadamente conveniente. De las dos expresiones alternativas la más inexacta es, sin embargo, la más conveniente. Es muy preferible referirnos a una acción que queda más alta en la escala como simple causa de mayor *placer*, que decir cada vez que causa un *mayor remanente de placer sobre el dolor.*

Propongo por lo tanto, a despecho de su inexactitud, adoptar este descuidado modo de hablar. No creo que ello produzca necesariamente alguna confusión, siempre que quede entendido desde un principio que estoy usando las palabras de este modo impreciso; es decir, que cuando, en lo que sigue, hablo de una acción como causa de más placer que otra, no significo estrictamente lo que digo, sino solamente que la primera acción está relacionada con la segunda, de uno de los cinco modos siguientes. El sentido será que dos acciones están rela-

cionadas una con otra ya (1) por el hecho de que mientras ambas causan un exceso de placer sobre el dolor, la primera causa un mayor exceso que la segunda; ya (2) porque mientras la primera causa un exceso de placer sobre el dolor la segunda no causa ningún exceso, ni de placer sobre el dolor, ni del dolor sobre el placer; o (3) por el hecho de que mientras la primera causa un exceso del placer sobre el dolor, la segunda causa un exceso del dolor sobre el placer, o (4) por el hecho de que mientras la primera no causa ningún exceso ni de placer ni de dolor, la segunda causa un exceso del dolor sobre el placer; o (5) porque, mientras ambas causan un exceso de dolor sobre el placer, la primera causa un menor exceso que la segunda. Preciso es recordar también que en cada caso estaremos hablando de las cantidades *totales* del placer o dolor causados por las acciones, en el sentido más estricto posible; es decir, tomando en cuenta absolutamente *todos* sus efectos, por remotos e indirectos que sean.

Ahora bien; si entendemos en el sentido que acabamos de explicar la proposición de que una acción causa más placer que otra, podremos expresar del modo siguiente el primer principio que establece la teoría que voy a exponer, con relación a lo justo y lo injusto, al aplicarse a las acciones voluntarias. Este principio es muy sencillo, pues afirma meramente que: una acción voluntaria es justa siempre y únicamente cuando el agente *no* pudiera, aun si lo hubiera escogido, haber hecho ninguna otra acción, que hubiera causado más placer que aquella que ejecutó; y que una acción voluntaria es injusta siem-

pre y únicamente cuando el agente pudiese, si lo hubiese escogido, haber hecho alguna acción que hubiese causado más placer que aquella que ejecutó.

Recuérdese que nuestra teoría no afirma que cualquier agente hubiera podido siempre haber escogido cualquier otra acción que aquella que de hecho llevó a cabo. En ella solamente se afirma que en todos los casos de acciones voluntarias él hubiera podido obrar de diferente modo, *si* lo hubiera elegido; no que él pudiera haber hecho la elección. No afirma, por lo tanto, que lo justo y lo injusto dependan de lo que él *escogiera*. Con relación a esto no afirma nada: ni afirma ni niega tal dependencia. Solamente afirma que lo justo y lo injusto dependen de lo que el agente pudiera haber hecho o no, *si* hubiera escogido. En cada caso de acción voluntaria podría, *si* de antemano lo hubiera elegido, haber hecho a lo menos otra acción en vez de la que hizo. Esta fué la definición de una acción voluntaria: y parece completamente cierto que muchas acciones son voluntarias en este sentido. Y lo que nuestra teoría afirma es que si entre las acciones que pudieron efectuarse, de haber sido escogidas, hay alguna que hubiera causado más placer que aquella que se realizó, entonces esta última acción es siempre injusta, pero es justa en todos los demás casos. Esto es lo que afirma nuestra teoría, si recordamos que la frase «que causa más placer» requiere ser entendida del modo antes explicado, a pesar de su inexactitud.

Pero sería conveniente, en lo que sigue, que introdujéramos aún otra inexactitud en nuestra exposición.

Hemos visto que en ella se afirma que la cuestión de si una acción voluntaria es justa o injusta, depende de la cuestión de si entre todas las otras acciones, que el agente pudiera haber hecho, hay alguna que hubiera producido más placer que aquella que hizo, *si* la hubiera elegido. Sería por otra parte muy embarazoso que cada vez que mencionáramos la teoría tuviéramos que usar completa la frase « todas las otras acciones que el agente pudiera haber ejecutado, si las hubiera escogido, en vez de ésta... » Propongo, por lo tanto, que en lugar de aquella frase digamos simplemente « todas las otras acciones que él *podría* haber hecho », o « las que le fueran posibles ». Esto es, desde luego, inexacto, ya que en algún sentido no es cierto que él *podría* haberlas realizado, a no ser que las hubiera elegido ; y nuestra teoría no pretende decir que el agente *siempre* hubiera podido elegirlas. Además, siendo cierto que *alguna vez* pudiera haber elegido una acción que no escogió, es también muy cierto que *algunas veces* queda fuera de su poder escoger una acción que ciertamente, si la hubiera escogido, estaba en su poder realizar. No es verdad por tanto que *todas* las acciones que *podía* haber hecho, *si* las hubiera escogido, sean acciones que, inequívocamente, podría haber hecho, aunque esto es cierto para algunos. No obstante, propongo en obsequio a la brevedad, hablar de todas ellas como de acciones que él podría hacer. Creo de nuevo que esto no llevará a ninguna confusión, si se comprende bien el propósito que persigo; es decir, que, cuando hable de todas las acciones que el agente podría haber hecho, o de todas

aquellas factibles para él según las circunstancias, sólo entiendo referirme a las que hubiera hecho, *si* hubiera escogido.

Establecido esto, podemos exponer muy brevemente el primer principio que nuestra teoría sienta, diciendo: « Una acción voluntaria es justa siempre y únicamente cuando ninguna otra acción posible para el agente podría, en sus circunstancias, haber causado más placer; y en todos los demás casos, es injusta ». Con esto respondemos a las cuestiones: ¿Cuál es la característica que pertenece a todas las acciones voluntarias que son justas y solamente a aquellas de entre ellas que son justas? ¿Cuál es la característica de todas las que son injustas, y *solamente* de aquellas que son injustas? Pero hácense las mismas preguntas con relación a otras dos clases de acciones voluntarias — aquellas que *deben* o *no* deben ser hechas y aquellas que es, o no es, *obligación* hacerlas nuestras. Y su respuesta a estas cuestiones difiere de su respuesta a las cuestiones que conciernen a lo justo y lo injusto de modo tal que, si bien es relativamente poco importante, merece, sin embargo, ser mencionado.

Obsérvese que nuestra teoría *no* afirma que una acción voluntaria sea justa solamente cuando causa *más* placer que cualquier otra acción que el agente pudiera haber realizado. Se limita a afirmar que, para ser justa, la acción debe ser tal que cause a lo menos *tanto* placer como cualquier otra que el agente pudiera haber realizado. Veamos la razón de esta limitación.

Desde luego es posible, teóricamente a lo menos, que entre las alternativas que se ofrecen al agente en un momento dado, haya dos o más que producirían precisamente *iguales* sumas de placer, mientras que las demás producirían más placer que las otras posibles alternativas, y en tales casos nuestra teoría diría que *cualquiera* de estas acciones sería perfectamente justa. Reconoce, por lo tanto, que puede haber casos en los que no una sola de las acciones que se ofrecen al agente puede ser distinguida como *la* justa ; sino que, por el contrario, en muchos casos, varias acciones diferentes pueden, todas, ser igualmente justas. O, en otras palabras, puede decirse que un hombre obra rectamente sin que esto implique necesariamente que debe hacer una cosa determinada, pues haciendo otra puede no obrar injustamente. Y ciertamente esto está de acuerdo con el sentido común. Todos constantemente estamos conformes en decir que a veces, cuando un hombre es justo haciendo lo que hace, puede serlo, todavía, aunque obre diferentemente : o sea que se le ofrecen diferentes alternativas, ninguna de las cuales puede decirse de un modo definitivo que sea injusta. Por esto nuestra teoría no acepta el punto de vista según el cual una acción es justa solamente cuando produce más placer que cualquier otra de las posibles alternativas. Pues de ser esto así, seguiríase que nunca dos alternativas podrían ser *igualmente* justas : alguna de ellas sería necesariamente *la* justa, y las demás serían injustas.

Ahora bien, precisamente es en este punto donde el concepto de lo *debido* y de lo *obligado* difieren del con-

cepto de lo *justo*. Cuando decimos que un hombre *debe* hacer una acción particular, o que ello es su obligación, queremos decir que sería injusto para él hacer otra cosa. Y de aquí nuestra teoría afirma que en el caso de lo *debido* y de lo *obligado* podríamos decir lo que no podríamos en el caso de lo justo, es decir, que una acción debe ser hecha o es nuestro deber, solamente cuando produce *más* placer que cualquier otra que pudiéramos haber hecho en vez de ella.

Varias consecuencias se siguen de esta distinción. Siguese primeramente que una acción voluntaria puede ser justa sin ser una acción que *debamos* hacer o que sea nuestra *obligación* hacer. Es, desde luego, nuestro deber obrar rectamente, en el sentido de que si no obramos rectamente, estaremos siempre haciendo lo que no debemos. Por lo tanto, es de algún modo cierto que todas las veces que obramos justamente estamos haciendo nuestro deber y aquello a que estamos obligados. Pero lo que no es verdad es que siempre que una acción particular es justa, sea nuestro deber hacer aquella particular acción y no otra. No es verdad porque, teóricamente a lo menos, pueden ocurrir cosas en las cuales alguna otra acción podría ser igualmente justa, y en tales casos es a todas luces claro que no hay ninguna obligación de hacer la una en vez de la otra; cualquiera que hagamos estaremos haciendo nuestro deber y aquello a que estábamos obligados. Sería temerario afirmar que de hecho nunca ocurren tales casos. Comúnmente todos afirmamos que existen, ya que muy a menudo es cierto que no estamos bajo la obligación positiva de hacer

una acción más bien que otra, sea lo que sea lo que ejecutemos. Debemos, pues, tener cuidado de no afirmar que, porque sea nuestro deber obrar siempre justamente, cualquier acción particular, que sea justa, es siempre por eso una acción que se nos debe imponer como obligatoria. Esto no es así porque, aun cuando una acción sea justa, de ello no se sigue que realizar otra distinta de ella sea injusto; mientras que si una acción es un deber o es un acto que estamos positivamente obligados a realizar, siempre sería injusto realizar otra que no fuera ella.

La primera consecuencia, pues, que se sigue de esta distinción entre lo que es justo y aquello que debe ser hecho o es nuestra obligación hacer, es que una acción voluntaria puede ser recta, sin ser una acción que debamos hacer, que sea obligación nuestra ejecutar. Y de esto se sigue después que la relación entre «*justo*» y lo que debe ser hecho no puede paranàgonarse exactamente con la relación entre lo *injusto* y aquello que *no* debe ser hecho. Toda acción injusta es también una acción que no debe ser hecha y que no es nuestra obligación hacer; y también recíprocamente, toda acción que no debe ser hecha, o que no es obligación nuestra hacer, es injusta. Estos tres términos negativos tienen absoluta y precisamente la misma extensión. Decir que una acción es o fué injusta, es querer decir que no debe o no debió ser hecha; y la proposición inversa de ésta también es cierta. Pero en el caso de lo *justo* y de lo *debido*, solamente vale una de las dos proposiciones. Toda acción que debe ser hecha

o que es deber nuestro, ciertamente que es también justa ; decir lo uno de alguna acción es decir implícitamente lo otro. Pero aquí la convertida no es cierta ; puesto que, como hemos visto, decir que una acción es justa *no* implica que debe ser hecha o que es nuestro deber hacerla : pudiendo ser una acción justa, sin que ninguna de ambas cosas sean ciertas de ella. En este respecto, la relación entre las concepciones positivas de lo *justo* y lo que *debe ser hecho* no puede parangonarse exactamente con la que existe entre las concepciones negativas de lo *injusto* y *lo que no debe ser hecho*. Las dos concepciones positivas no son coextensivas, mientras que sí lo son las dos negativas.

Y en tercero y último lugar síguese también que mientras toda acción voluntaria, sin excepción, ha de ser justa o injusta, de ningún modo es necesariamente verdadero de toda acción voluntaria que deba ser hecha o no debió ser hecha — o que sea nuestro deber hacerla, o no hacerla. Por el contrario, pueden ocurrir muy frecuentemente casos en los que no sea nuestro deber realizar una acción particular ni tampoco nuestro deber no hacerla. Esto ocurrirá siempre que entre las alternativas que se nos ofrezcan haya dos o más, cualquiera de las cuales sea igualmente justa. De aquí que no necesitemos suponer que siempre que tengamos ante nosotros una posible elección entre varias acciones, haya alguna entre ellas — si pudiéramos averiguar cuál — que es *aquella* que debíamos hacer ; mientras que todas las demás son definitivamente injustas.

Pudiera muy bien suceder que no hubiese entre ellas ninguna que tuviéramos la obligación positiva de realizar, aunque necesariamente haya siempre una a lo menos que sería justo hacer. Habrá una acción que en definitiva debamos hacer, en aquellos casos y solamente en aquellos casos, en que hayan *solamente* una que sea justa en las circunstancias — es decir, cuando no haya varias que pudieran ser igualmente justas, sino que entre las alternativas que se nos ofrezcan sea una la *única* justa para ser realizada. He aquí por qué en muchos casos no podemos decir definitivamente de una acción voluntaria ni que es deber del agente hacerla ni que no es su deber no hacerla. Puede haber casos en que ninguna de las alternativas que se ofrezcan a nuestra acción sea definitivamente ordenada por el deber.

Resumiendo, pues: las respuestas que esta teoría da a la primera tanda de problemas son las siguientes. Una característica perteneciente a todas las acciones voluntarias rectas, y solamente a las que son rectas, es: que todas causan a lo menos *tanto* placer como cualquier otra acción que el agente pudiera haber hecho; o, en otras palabras, todas producen un máximum de placer. Una característica que pertenece a todas las acciones voluntarias que *deben* ser hechas o que es nuestra *obligación* hacer, y solamente a éstas, es, casi como antes: que todas causan *más* placer que cualquiera otra que el agente pudiera haber hecho; o, en otras palabras, que entre todas las posibles alternativas, son aquéllas las que producen *el* máximum

de placer. Y, finalmente, una característica que pertenece a todas las acciones voluntarias que son injustas, o que no deben ser hechas, o que es nuestra obligación no hacer, es en los tres casos la misma, a saber: que todas causan *menos* placer que alguna otra acción que el agente podría haber hecho en vez de ella. Estas tres proposiciones constituyen juntamente lo que llamaré primera parte de la teoría; y, estemos o no conformes con ella, creo que es preciso a lo menos admitir que son proposiciones de muy fundamental naturaleza y de muy amplia envergadura, de modo que valdría la pena, si fuese posible, averiguar si son ciertas o no.

Pero esta primera parte de la teoría no es de ningún modo todo lo que hay en ella. Existen otras dos partes que por lo menos son de la misma importancia; así, antes de entrar en la consideración de las objeciones que puedan presentarse contra ella, sería lo mejor establecer estas otras partes. Con ellas formaremos la materia de un nuevo capítulo.

CAPÍTULO II

El Utilitarismo

(Continuación)

En el capítulo anterior expuse la primera parte de una teoría ética, escogida por mí para ser examinada, no porque con ella estuviera conforme, sino porque me parecía que en ella se vería particularmente clara la distinción entre algunos de los más fundamentales asuntos del problema ético.

Consistió la primera parte en afirmar que hay una cierta característica que pertenece absolutamente a *todas* las acciones voluntarias que son justas, y *solamente* a aquellas que son justas; otra característica, íntimamente ligada a ésta, que pertenece a *todas* las acciones voluntarias que deben ser hechas, o son deberes, y solamente a éstas; y una tercera característica que pertenece a *todas* las acciones voluntarias injustas, que no deben ser hechas, o que es nuestro deber no hacerlas, y *solamente* a aquellas acciones voluntarias de las cuales son ciertas estas cosas. Cuando la teoría hace estas afirmaciones es preciso entender las palabras *todo* y *solamente* de un modo muy estricto. Es decir, significa que estas sus proposiciones han de aplicarse absolutamente a toda

acción voluntaria que haya sido hecha alguna vez o que pueda ser realizada en el futuro, hágala quien la haga y en el tiempo que sea; y no solamente a aquellas que efectivamente han sido hechas o que lo serán, sino también a las que han sido o son *posibles*, en un cierto y definido sentido.

Precisa recordar que el sentido en que se dice que estas proposiciones se aplican tanto a las acciones voluntarias actuales como a las *posibles*, es si convenimos en dar el nombre de «posibles» a ciertas acciones que el agente *podría* haber hecho *si* hubiera elegido, y a aquellas que en lo futuro cualquier agente sería capaz de hacer, *si* pudiese escoger, al realizar su acción. Las acciones posibles forman en este sentido un grupo perfectamente definido, y, de hecho, *a menudo formulamos juicios* como si ellas hubieran sido o fueran justas y como si debieran haber sido hechas en el pasado o debieran ser hechas en lo futuro. Decimos «Fulano debió haber hecho esto en tal ocasión», o «habría sido perfectamente justo que él hubiera hecho esto», aunque de hecho no lo hiciera; o decimos: «usted debe hacer esto», o «sería muy justo que usted hiciera esto», aunque al punto se nos arguya que nosotros, que hablamos así, no hacemos lo que predicamos. Dice, pues, nuestra teoría con relación a todas las acciones que fueron en este sentido posibles «en el pasado», que hubieran sido justas, si — y únicamente *si* — hubieran producido un máximum de placer; igualmente dice que todas las acciones voluntarias «actuales» serían justas si — y solamente *si* — produjesen un máximum

de placer. Y del mismo modo con relación a todas las acciones voluntarias que sean posibles «en el futuro», dice que serán justas si — y únicamente *si* — *producen* un máximum de placer ; del mismo modo que dice con relación a todas las que fueren «actualmente» hechas, que serían justas si — y solamente *si* — produjesen un máximum de placer.

Así, pues, nuestra teoría trata, en cierto sentido, de las acciones posibles tanto como de las actuales. Pretende decirnos no solamente cuáles acciones *fueron* rectas entre las pasadas, sino también cuáles entre aquéllas *hubieran podido* ser rectas, si hubiesen sido hechas ; y no solamente cuáles serán justas de entre las acciones voluntarias que efectivamente sean hechas, sino también cuáles de entre aquellas que sean posibles serían justas, si fuesen hechas. Al proceder así nos da un criterio, o prueba o modelo, por medio del cual podamos, a lo menos teóricamente, descubrir con relación a cada acción absolutamente voluntaria, pasada o futura, real o posible, si fué o será recta. Si necesitamos averiguar con relación a una acción voluntaria que fué hecha efectivamente o que fué posible en el pasado, si fué recta o hubiera sido recta, preguntemos únicamente : ¿Pudo el agente del caso en cuestión haber hecho alguna otra en vez de aquélla, que hubiera producido más placer? Si pudo realizar otra, entonces la acción en cuestión fué, o hubiera sido, injusta ; sino pudo realizar otra, entonces fué, o hubiera sido, recta. Y, de modo semejante, si necesitamos averiguar con relación a una acción, que prevemos en el futuro, si

sería justo que la hiciéramos, únicamente tenemos que preguntarnos: ¿Podría yo hacer alguna otra acción en vez de ésta, que produjese más placer? En el caso afirmativo sería injusto realizar tal acción, en el caso negativo sería justo realizarla. Pretende, pues, nuestra teoría en su primera parte darnos un *criterio* absolutamente universal de lo justo y lo injusto; y del mismo modo, también, un *criterio* absolutamente universal de lo que debe ser hecho y de lo que no debe ser hecho.

Pero aunque la teoría concluya estas cosas, queda aún algo por determinar. En efecto, únicamente afirma, en esta primera parte, que producir un máximum de placer es una característica que pertenece, *de hecho*, a toda acción voluntaria justa — *real* o *posible* — y solamente a aquella que sea justa; pero en su primera parte no llega a afirmar que esto sea *porque* el poseer tal característica es la causa de que sean justas. Esta segunda afirmación es la primera que nos sale al paso en su segunda parte. Y creo que todo el mundo puede ver que hay una importante diferencia entre las dos afirmaciones.

Muchos podrían inclinarse a admitir que siempre que un hombre obra torcidamente, ha de resultarle de su acción, en conjunto, una mayor infelicidad que si hubiera obrado de otro modo; y que cuando obra rectamente nunca se seguirá este resultado dañoso; que, por el contrario, las acciones justas siempre nos reportan al fin tanta dicha, a lo menos, como nos hubiera reportado cualquier otra acción que hubiéramos podido realizar de las que estaba en nuestra mano

hacer. La proposición : que las acciones torcidas siempre conducen y — dada la constitución del Universo — siempre conducirán, al fin y a la postre, a conseguir menos placer del que el agente pudiera haber alcanzado obrando de modo diferente, y que las acciones rectas nunca producen y nunca producirán este efecto, es una proposición que una gran cantidad de personas estaría inclinada a admitir. Ahora bien, esto es todo lo que en su primera parte afirma nuestra teoría. Pero muchos que estarían inclinados a afirmar esta proposición sentiríanse vacilantes en continuar afirmando que porque esto es así, estas acciones son justas o injustas respectivamente.

Parece existir gran diferencia entre ambas posiciones. Podemos sostener, por ejemplo, que un asesinato siempre es injusto y siempre producirá más infelicidad de la que se hubiera seguido si el agente hubiese elegido en vez de ésta alguna otra de las alternativas que él podía haber llevado a buen fin, *si* la hubiese escogido ; y podemos juzgar que esto es verdad de todas las otras acciones injustas, actuales o posibles, y que jamás lo es de ninguna justa. Pero parece muy diferente cosa sostener que aquel asesinato y todas las otras acciones injustas son injustas — cuando lo son — *porque* tienen este resultado, porque producen menos placer del posible. Es decir, que podemos sostener que el hecho de que una acción produzca o hubiera podido producir *menos* que un máximum de placer es absolutamente siempre un *signo* de que una acción voluntaria es injusta, mientras que el hecho de que produzca, o

pueda producir, un maximum de placer es absolutamente siempre un *signo* de que es justa ; pero esto no parece forzarnos a aceptar la proposición — muy diferente — de que estos resultados, además de ser *signos* de lo justo y lo injusto, son también *razones* por las que las acciones son justas, cuando son justas, e injustas, cuando son injustas. Creo que todo el mundo puede advertir que la distinción es importante; aunque pienso que es a menudo desdeñada en las discusiones éticas. Y precisamente esta distinción es lo que separa lo que llamé primera parte de nuestra teoría de la primera afirmación que va a formularse en su segunda parte. Unicamente se afirmó en la primera parte que producir, o no producir, un máximum de placer era, absolutamente de un modo universal, *signo* de la rectitud, o de la injusticia, de las acciones voluntarias ; en su segunda parte va a formular la afirmación de que *porque* producen estos resultados son las acciones voluntarias rectas, cuando lo son, o torcidas, cuando lo son.

Hay, pues, francamente, alguna diferencia importante entre la afirmación que nuestra teoría hizo en su primera parte — que todas las acciones voluntarias rectas, y solamente aquellas que son rectas, *de hecho*, producen un máximum de placer — y la afirmación que ahora se hace de que esto es *porque* son justas. Y si preguntamos por qué es importante la diferencia, la respuesta es, a lo que alcanzo, como sigue. Si decimos que las acciones son justas *porque* producen un máximum de placer, implicamos que, con tal que produzcan

este resultado, *serían* justas, *sean cuales fueran los otros efectos que produjeran a la par.* En ello va implícito, pues, que su rectitud no depende en modo alguno de sus otros efectos, sino *solamente* de la cantidad de placer que producen. Y esto es una cosa muy diferente de la mera afirmación de que producir un máximum de placer es siempre, de hecho, un *signo* de rectitud. Es, desde luego, indudable que en el Universo, tal como actualmente está constituído, no son de ningún modo el placer y el dolor los únicos resultados de nuestras acciones, pues producen, todos ellos, un inmenso número de otros resultados y en tanto que afirmamos simplemente que producir un máximum de placer es un *signo* de rectitud, dejamos abierta la posibilidad de que esto sea así sólo porque este resultado siempre, de hecho, coincida con la producción de *otros* resultados; pero que en parte sea de esos otros resultados de los que dependa la rectitud de la acción. Mas tan pronto como afirmamos que las acciones son justas *porque* producen un máximum de placer, acabamos con aquella posibilidad, pues afirmamos que las acciones que tal máximum producen, *serían justas*, aunque no produjesen ninguno de los otros efectos, que de hecho siempre producen. Y creo que ésta es la razón principal por la que muchas personas que se inclinarían a afirmar la primera proposición dudarían en afirmar la segunda.

Se juzga, por ejemplo, comúnmente que algunos placeres son más elevados o mejores que otros, aunque no sean más agradables; y que cuando se nos presenta la ocasión de elegir — para nosotros mismos ó para los

demás — entre un placer más elevado u otro mas bajo, es en general justo preferir el primero, aunque tal vez sea menos agradable. Y, sin duda, aun aquellos que juzgan que las acciones son solamente justas a causa de la cantidad de placer que producen, y no en modo alguno por la calidad de estos placeres, pudieran con mucho fundamento mantener que es *de hecho* generalmente justo preferir los placeres más elevados a los más inferiores, aunque aquéllos fueran menos agradables. Pudieran mantener este punto de vista fundándose en que los placeres más elevados, aun cuando menos agradables en sí mismos, tienden, si tomamos en cuenta todos sus ulteriores efectos, a producir más placer al fin y al cabo, que los más inferiores. Mucho pudiera decirse a favor de la opinión de que esto sucede efectivamente según está el Universo actualmente constituído; y de aquí que una acción que causa un más elevado placer al ser gozada en vez de otra que cause uno más inferior, causará en general *más* placer en sus efectos *totales*, aunque tal vez cause *menos* en sus efectos *inmediatos*. Y esto es porque aquellos que mantienen que los placeres más elevados en general deben ser preferidos a los más inferiores, pueden, sin embargo, admitir que la mera cantidad de placer es siempre, *de hecho*, un *signo* o *criterio* correcto de la rectitud de una acción.

Pero aquellos que juzgan que las acciones son únicamente rectas, *a causa* de la cantidad de placer que producen, necesitan mantener también que, *si* los más elevados no produjesen en sus efectos totales *más*

placer que los inferiores, entonces no *habría* razón ninguna para preferirlos, con tal que en sí mismos no fueran más placenteros. Si el *solo* efecto de una acción hubiese de ser el goce de una cierta suma del más bestial e idiota placer, y el *solo* efecto de otra hubiese de ser el goce de otra mucho más refinada, nos veríamos obligados a mantener que no hay razón ninguna para preferir la última a la primera, únicamente con tal que en ambos casos la cantidad de placer gozado fuese la misma. Y aun si el placer bestial fuese ligeramente más placentero que el otro, entonces deberíamos decir que sería nuestro positivo deber ejecutar la acción que nos condujera a este placer, más bien que la que nos condujera al otro. Esta es una conclusión que se deduce de la afirmación de que las acciones son justas *porque* producen un máximum de placer, pero que no se deduce de la mera aserción de que el producir un máximum de placer es siempre, *de hecho, un signo* de rectitud. Y por esta y otras semejantes razones es importante distinguir ambas proposiciones.

A muchas personas les parecerá claro que debiese ser nuestro deber preferir algunos placeres a otros, aunque no ocasionasen mayor *cantidad* de placer; de donde, si bien las acciones que producen un máximum de placer son tal vez, *en efecto*, siempre justas, no lo sean *a causa* de esto, sino solamente porque acontece que la producción de estos resultados coincide de hecho con la producción de otros. Podría decirse que, en efecto, aunque tal vez nunca ocurran casos reales en los que sea o fuera injusto realizar una ac-

ción que produjese un maximum de placer, es fácil *imaginar* casos en los que esto *sería* injusto. *Si*, por ejemplo, tuviéramos que escoger entre crear un Universo en el que todos sus habitantes fueran sólo capaces de los más bajos placeres sensuales, y otro en el que fuesen capaces de los placeres más elevados — intelectuales y estéticos — se diría, dirían aquéllos, que francamente era nuestro deber crear el segundo más bien que el primero, aunque la mera cantidad de placer gozado en él fuese algo menor que el primero, y con mucha más razón si las cantidades fuesen iguales. Ahora bien, para decirlo brevemente, dirían que un mundo de hombres es preferible a un mundo de cerdos, aunque los cerdos puedan gozar tanto o más placer que los hombres. Y esto es lo que nuestra teoría trata de negar cuando dice que las acciones voluntarias son justas, *porque* producen un máximum de placer. Decir esto implica que las acciones que producen un máximum de placer *serían* siempre justas, fueran cuales fuesen sus efectos en otros respectos. Y de aquí se deduce que sería justo crear un mundo en el que no hubiese ninguna inteligencia y ninguna de las más elevadas emociones, más bien que otro en el que estos casos existiesen en el más alto grado, con tal que, únicamente, la mera cantidad de placer gozado en el primero fuese un poco mayor que el gozado en el segundo.

Afirma, pues, nuestra teoría, en su segunda parte, que las acciones voluntarias son justas, cuando lo son, *porque* producen un máximum de placer; y al afirmar esto, da un gran paso más allá de lo que afirmó en su

primera parte, puesto que ahora implica que una acción que produjo un máximum de placer siempre *sería* justa, sean cuales fueren sus resultados en otros respectos, comparados con los de otras posibles alternativas.

Pero podría mantenerse que, aun en este caso, no implicaría que fuese así de un modo *absolutamente incondicionado*. Podría pensarse que, si bien en un Universo como el actual, las acciones son justas *porque* producen un máximum de placer y, de aquí, que su rectitud no dependa en modo alguno de sus *otros* efectos, sin embargo, esto es solamente así por la razón de que en este Universo sucede que todos los seres conscientes desean el placer ; pero que si imagináramos un Universo en el cual el placer no fuese deseado, entonces, en un tal Universo, las acciones *no* serían justas porque produjeran un máximum de placer ; y de aquí se infiere que no podemos establecer de un modo absolutamente incondicionado que en cualquier Universo pensable toda acción voluntaria sería justa siempre y únicamente cuando produjese un máximum de placer. Por algunas razones tales como éstas pudiera juzgarse que estamos obligados a distinguir entre la mera aserción de que las acciones voluntarias son justas, cuando lo son, *porque* producen un máximum de placer, y la afirmación posterior de que esto *debería ser así* en cualquier circunstancia concebible y en cualquier Universo concebible. Quienes afirman lo primero no están de ningún modo necesariamente obligados a afirmar también lo segundo. Afirmar lo segundo es dar un paso más.

Mas la teoría que quiero presentar da, de hecho, este último paso. No solamente afirma que en el Universo, tal como es, las acciones voluntarias son justas *porque* producen un máximum de placer, sino también que esto sería así *en cualquier circunstancia concebible*; que si cualquier ser concebible, en cualquier imaginable Universo, se enfrontase con una elección entre una acción que causara más placer y otra que causara menos, sería *siempre* su deber escoger la primera más bien que la segunda, cualquiera que fuese en otros respectos la diferencia entre su Universo y el nuestro.

A primera vista parecería indebidamente atrevido afirmar que cualquier verdad ética puede ser absolutamente incondicionada en este sentido. Pero muchos filósofos han sostenido que algunos principios éticos son, ciertamente, de este modo incondicionados. Y una ligera reflexión bastaría para mostrar que tal opinión no es, después de todo, absurda. Tenemos muchos ejemplos de otras verdades que según parece son claramente de esta naturaleza. Parece muy claro, por ejemplo, que la idea de que dos y dos son cuatro, no es solamente verdad en nuestro Universo tal como actualmente es, sino que necesariamente serían cuatro, en cualquier Universo que pueda pensarse, por mucho que difiera del nuestro en otros aspectos. Y nuestra teoría solamente afirma que la conexión que cree mantener entre la rectitud y la producción de un máximum de placer, es, en este respecto, semejante a la conexión que se afirma existir entre el número dos y el número cuatro cuando decimos que dos y dos son cuatro. Afirma,

pues, que si un ser cualquiera, en cualquier circunstancia, tuviera que escoger entre dos acciones, una de las cuales produjera más placer que la otra, el deber del individuo en cuestión sería siempre escoger la primera más bien que la segunda; y que esto es una verdad absolutamente incondicionada. Esta afirmación va indudablemente mucho más lejos, en primer lugar, que la hecha en la primera parte cuando dijimos que producir un máximum de placer es un *signo* de rectitud en el caso de todas las acciones voluntarias que alguna vez han sido o serán actuales o posibles; y, en segundo lugar, que la afirmación de que en el Universo, tal como realmente está constituído, las acciones son justas, cuando lo son, *porque* producen un máximum de placer. Pero por atrevida que pueda parecer la afirmación no es imposible, en todo caso, que la conociéramos como verdadera.

Nuestra teoría afirma, por lo tanto, en su segunda parte: que, si tuviéramos que escoger entre dos acciones, una de las cuales tuviera, como su único o total efecto, un efecto o conjunto de efectos, que llamaremos A, mientras que la otra tuviera como su solo o total efecto, un efecto o conjunto de efectos, que llamaremos B, entonces, *si* A contiene más placer que B, siempre sería nuestro deber escoger la acción que causa A, más bien que la que causa B. Afirma que esto sería absolutamente *siempre* verdadero, *sean cuales fueren las semejanzas de A y B en otros respectos.* Y afirmar esto es — según se ve — *equivalente* a afirmar que cualquier efecto o conjunto de efectos que con-

tenga más placer es siempre *intrínsicamente mejor* que uno que contenga menos.

Diciendo que un efecto o conjunto de efectos es *intrínsecamente mejor* que otro, queremos significar que es mejor *en sí mismo*, prescindiendo de cualquier acompañamiento, o de ulteriores efectos. Es decir: afirmar de una cosa, A, que es *intrínsecamente* mejor que otra, B, es afirmar que si A existe *completamente sola*, sin ningún acompañamiento o efecto cualquiera —si, en dos palabras, A constituyese todo el Universo—, sería mejor que tal Universo existiese que no un Universo que consistiese solamente en B. A fin de descubrir si alguna cosa es intrínsecamente mejor que otra tenemos siempre que considerar si sería mejor que una de ellas existiese *completamente sola*, más bien *que la otra*. Ninguna cosa o conjunto de cosas, A, puede nunca ser mejor *intrínsecamente* que otra B; a no ser que existiera A completamente sola, fuera mejor que existiera B completamente sola. Nuestra teoría afirma, por lo tanto, que dondequiera que sea cierto que sería nuestro deber escoger A más bien que B, si A y B fuesen los únicos efectos de un par de acciones entre las que tuviéramos que escoger, allí será también siempre cierto que sería mejor que A existiese completamente sola en vez de que B existiese completamente sola. Y afirma también recíprocamente, que dondequiera que sea cierto que alguna cosa o conjunto de cosas, A, es intrínsecamente mejor que otra B, allí sería también siempre nuestro deber escoger una acción que tuviera por único efecto a A, más bien que otra que tuviera

a B por único efecto, si pudiéramos escoger entre ambas. Pero, puesto que, como hemos visto, mantiene que nunca podría ser nuestro deber escoger una acción en vez de otra, a no ser que los totales efectos de la una contuviesen más placer que los de la otra, dedúcese que, de acuerdo con ello, ningún efecto o conjunto de efectos, A, puede posiblemente ser intrínsecamente mejor que otro, B, *a no ser que* contenga más placer. Sostiene, pues, no solamente que cualquier efecto o conjunto de efectos que contenga más placer es siempre intrínsecamente mejor que otro que contenga menos, sino también que ningún efecto o conjunto de efectos puede ser intrínsecamente mejor que otro, *a no ser que* contenga más placer.

Es, pues, evidente que esta teoría asigna una muy única posición al placer y al dolor, en dos respectos; o tal vez sólo en uno, ya que es muy posible que las dos proposiciones que formula acerca del placer y el dolor sean no sólo meramente equivalentes, sino absolutamente idénticas, es decir, que sean meramente diferentes modos de expresar exactamente la misma idea. (1) Que si alguno tuviera que escoger entre dos acciones, una de las cuales, en sus totales efectos, causara más placer que la otra, siempre sería su deber escoger la primera; y que nunca podría ser el deber de uno escoger una acción en vez de otra, a no ser que sus efectos totales contuviesen más placer; (2) que cualquier universo, o parte de un Universo, que contiene más placer, es siempre intrínsecamente mejor que otro que contenga menos; y que ninguna cosa puede ser

intrínsecamente mejor que otra, a no ser que contenga más placer. Parece justamente posible que estas dos proposiciones sean meramente dos diferentes modos de expresar exactamente la misma idea. La cuestión de si lo son o no, depende simplemente de aquella otra, a saber, si cuando decimos: « Sería mejor que existiese A completamente sola, a que existiese B, completamente sola », estamos o no diciendo exactamente la misma cosa que cuando decimos: « Suponiendo que tuviéramos que escoger entre una acción de la cual A fuese el único efecto y otra de la cual B fuese el único efecto, sería nuestro deber escoger la primera antes que la última ». Ahora bien, a primera vista, ciertamente parece como si las dos proposiciones no fuesen idénticas; como si no dijéramos exactamente la misma cosa al afirmar lo uno que al afirmar lo otro. Mas aunque no fueran idénticas, nuestra teoría afirma que ciertamente son *equivalentes;* que dondequiera que la una es cierta, lo es indudablemente también la otra. Y, si no son idénticas, esta afirmación de equivalencia contiene la importantísima proposición siguiente: Una acción es justa, únicamente si ninguna de las acciones que el agente pudiera haber hecho en su lugar tuviera mejores resultados intrínsecos. Parece, ciertamente, que esta proposición no es una mera tautología. Y siendo esto así debemos admitir que nuestra teoría asigna una posición única al placer y al dolor en dos respectos y no en uno solo. Afirma, ante todo, que tienen una relación única con lo justo y lo injusto; y en segundo lugar que tienen una relación única con el *valor intrínseco.*

Afirma, pues, nuestra teoría que cualquier todo que contenga una mayor suma de placer, es siempre intrínsecamente mejor que otro que contenga una menor suma, sean cuales fueren sus semejanzas en otros respectos; y que ningún todo puede ser intrínsecamente mejor que otro a no ser que contenga más placer. Pero es preciso recordar que a través de esta discusión hemos estado usando, porque así nos convenía, la frase «contiene más placer» en un sentido impreciso. Expliqué que debería decirse de un todo, A, que contenía más placer que otro, B, dondequiera que A y B estuviesen relacionados uno con otro de alguno de los cinco modos siguientes: (1) cuando A y B contienen ambos un exceso de placer sobre el dolor, pero A contiene un mayor exceso que B; (2) cuando A contiene un exceso de placer sobre el dolor, mientras que B no contiene ningún exceso ni de placer sobre el dolor ni de dolor sobre el placer; (3) cuando A contiene un exceso de placer sobre el dolor, mientras que B contiene un exceso del dolor sobre el placer; (4) cuando A no contiene ni exceso de placer sobre el dolor ni de dolor sobre el placer, mientras que B contiene un exceso de dolor sobre el placer; y (5) cuando ambos, A y B, contienen un exceso de dolor sobre el placer, pero A contiene un menor exceso que B.

Siempre que al establecer esta teoría, he hablado de un todo, o un efecto, o un conjunto de efectos, A, como conteniendo más placer que otro, B, he querido decir meramente que A estaba relacionado con B *en uno u otro de estos cinco modos*. Así, cuando nuestra

teoría dice que un todo que contenga una mayor suma de placer es siempre intrínsecamente mejor que uno que contenga menos, y que nada puede ser intrínsecamente mejor a no ser que contenga más placer, ha de entenderse que cualquier todo, A, que sobrepasa a otro, B, en *alguna* de estas cinco relaciones es siempre intrínsecamente mejor que B; que ninguna cosa puede ser intrínsecamente mejor que otra, a no ser que la sobrepase en una u otra de estas cinco relaciones. Es importante recordar esto ahora, al pasar a tomar noticia de otro hecho.

Es claro, pues, que cuando hablamos de una cosa como siendo «mejor» que otra significamos una de estas cinco cosas diferentes. Significaremos (1) o que mientras ambas son positivamente buenas, la primera es mejor; o (2) que mientras la primera es positivamente buena, la segunda no es ni buena ni mala, sino indiferente; o (3) que mientras la primera es positivamente buena, la segunda es positivamente mala; o (4) que mientras la primera es indiferente, la segunda es positivamente mala; o (5) que mientras ambas son positivamente malas, la primera es menos mala que la segunda. En la vida ordinaria diríamos que una cosa es mejor que otra siempre que la sobrepujara en una de estas cinco relaciones. O, en otras palabras, juzgamos que entre las cosas que se sobrepasan unas a otras en la relación de mejor y peor, algunas son positivamente buenas, otras positivamente malas, y otras ni buenas ni malas, sino indiferentes. Y nuestra teoría sostiene que de hecho éste es el caso con las cosas

que tienen su puesto en la escala de los *valores intrínsecos* : algunas de las cuales son intrínsecamente buenas, otras intrínsecamente malas y otras indiferentes. Dijérase, pues, que un todo es intrínsecamente bueno, siempre y únicamente cuando contenga un exceso de placer sobre dolor ; intrínsecamente malo, siempre y únicamente cuando contenga un exceso de dolor sobre placer : e intrínsecamente indiferente únicamente cuando no contenga ni lo uno ni lo otro.

Además, pues, de establecer reglas precisas para discernir qué cosas son intrínsecamente *mejores* o *peores* que otras, nuestra teoría establece también otras igualmente precisas para distinguir lo intrínsecamente bueno, lo intrínsecamente malo y lo intrínsecamente indiferente. Por decir que una cosa es intrínsecamente buena se quiere significar que sería bueno que la cosa en cuestión existiese, aun cuando existiese *completamente sola*, sin ningún acompañamiento o efecto posterior cualquiera. Al decir que una cosa es intrínsecamente mala, se quiere significar que sería una mala cosa o un mal qué existiese, aunque existiese *completamente sola*, sin ningún ulterior acompañamiento ni efecto. Y al decir que es intrínsecamente indiferente, se significa que, si existiese *completamente sola*, su existencia no sería ni un bien ni un mal en grado alguno. Y del mismo modo que las concepciones de lo «intrínsecamente mejor» y lo «intrínsecamente peor» están conectadas, de un modo perfectamente preciso, con las concepciones de lo «justo» y lo «injusto», así también, mantiene la teoría, que lo están las otras

concepciones. Decir de alguna cosa, A, que es «intrínsecamente buena» es equivalente a decir que si tuviéramos que escoger entre una acción de la cual A fuera el único o total efecto, y otra que no tuviera absolutamente ningún efecto, sería siempre nuestro deber escoger la primera, e indebido escoger la segunda. Y del mismo modo decir que algo, A, es «intrínsecamente malo», es equivalente a decir que si tuviéramos que escoger entre una acción de la cual A fuera el único efecto, y otra que no tuviera absolutamente ningún efecto, sería siempre nuestro deber escoger la última e indebido escoger la primera. Y, finalmente, decir de algo, A, que es «intrínsecamente indiferente» es equivalente a decir que, si tuviéramos que escoger entre una acción, de la cual A fuera el único efecto, y otra que no tuviera absolutamente ningún efecto, sería igual que escogiéramos una u otra; una y otra elección serían igualmente justas.

Resumiendo, pues, podemos decir que en su segunda parte, nuestra teoría establece tres principios. Afirma (1) que una cosa, si tiene un efecto solo o un conjunto de efectos, o que todo un Universo es *intrínsecamente bueno*, siempre y únicamente cuando es, o contiene, un exceso de placer sobre el dolor; que una cosa cualquiera es *intrínsecamente mala*, siempre y cuando sea, o contenga, un exceso de dolor sobre el placer; y que todas las otras cosas, sea cual sea su naturaleza, son intrínsecamente indiferentes. Afirma (2) que una cosa, sea un efecto o un conjunto de efectos, o todo un Universo, es intrínsecamente *mejor* que otra, siempre

y cuando las dos estén relacionadas una con otra de uno de los cinco modos siguientes : (*a*) Cuando siendo ambas intrínsecamente buenas, la segunda no es tan buena como la primera ; o (*b*) siendo la primera intrínsecamente buena la segunda es intrínsecamente indiferente ; o (*c*) siendo la primera intrínsecamente buena, la segunda es intrínsecamente mala ; o (*d*) siendo la primera intrínsecamente indiferente, la segunda es intrínsecamente mala ; o (*e*) siendo ambas intrínsecamente malas, la primera no es tan mala como la segunda. Y afirma (3) que si tuviéramos que escoger entre dos acciones una de las cuales tuviese intrínsecamente mejores efectos totales que la otra, siempre sería nuestro deber escoger la primera e injusto escoger la segunda ; y que ninguna acción podría ser nunca justa, *si* pudiéramos en vez de ella haber realizado otra que hubiera tenido intrínsecamente mejores resultados totales ; ni equivocada, *a no ser que* pudiéramos haber realizado alguna otra, en vez de ella, que hubiera tenido, intrínsecamente, mejores resultados totales. Toda la teoría se deduce de estos tres principios tomados conjuntamente. Pienso que aunque esta teoría fuera falsa, es a lo menos perfectamente clara e inteligible. Que sea, o no, de importancia práctica es ya otra cuestión. Mas aun en este caso, no dejaría de establecer proposiciones de carácter tan fundamental y tan transcendental que parece vale la pena considerar si son verdaderas o no. Solamente quedan, según creo, dos puntos que deberían conocerse antes de que pasemos adelante y consideremos las principales objeciones que pueden oponerse a la teoría.

Debería observarse, primero, que aunque ésta afirma que nada es *intrínsecamente* bueno, a no ser que sea o contenga un exceso del placer sobre el dolor, está muy lejos de afirmar que nada sea *bueno*, a no ser que llene esta condición. Decir que una cosa es *intrínsecamente buena* significa, como fué explicado, que la existencia de la cosa en cuestión *sería* un bien, aun existiendo completamente sola sin ningún acompañamiento o efecto cualquiera; y es muy claro que cuando decimos que las cosas son *buenas*, de ningún modo queremos decir siempre que *serían* buenas aunque existiesen completamente solas. Muy a menudo, por ejemplo, cuando decimos que una cosa es «buena» queremos decir que es buena *por sus efectos*; y, por el momento no *sostenemos* que sería buena aun en el caso de que no tuviera ninguna clase de efectos.

Estamos, por ejemplo, familiarizados con la idea de que a veces es bueno que los hombres sufran; y, sin embargo, estaríamos muy poco dispuestos a sostener que siempre sería un bien el sufrimiento — sobre todo, si nada se ganaba con ello — si no tuviera el dolor ulteriores efectos. Sostenemos, en general, que el dolor es bueno solamente *cuando* — y por la razón de que — tenga ulteriormente buenos efectos. Y lo mismo sucede con otras muchas cosas. Muchas cosas que por lo tanto no son buenas «intrínsecamente» pueden, no obstante, serlo en uno u otro de los varios sentidos en que usamos la palabra *bueno* — que es ambigua en extremo. Y de aquí que nuestra teoría pueda mantener — y de hecho mantenga — muy fir-

memente que mientras ninguna cosa sea intrínsecamente buena excepto el placer, o conjuntos que contengan placer, muchas otras cosas son realmente « buenas »; y análogamente que mientras ninguna cosa es *intrínsecamente* mala excepto el dolor, o conjuntos que contengan dolor, sin embargo, hay muchas cosas que son realmente « malas ». Sostendría, por ejemplo, que siempre es una cosa buena obrar rectamente, y una cosa mala obrar torcidamente; aunque al mismo tiempo diría que puesto que las acciones, hablando estrictamente, no contienen ni placer ni dolor, sino que están acompañadas o son la causa del placer y del dolor, una acción justa nunca es *intrínsecamente buena*, ni una injusta *intrínsecamente* mala. Y del mismo modo sostendría que es perfectamente verdadero que algunos hombres son « buenos » y otros « malos » y algunos « mejores » que otros; aunque de ningún hombre pueda decirse estrictamente que contiene dolor o placer, y por tanto que ninguno puede ser o intrinsecamente malo o intrínsecamente mejor que otro. Y aun sostendría — y esto lo puede hacer consecuentemente — que los acontecimientos que son *intrínsecamente* buenos son, no obstante, a menudo malos, y que los que son intrínsecamente malos a veces son buenos. Diría tal vez que a menudo es una cosa muy mala para un hombre gozar de un particular placer, aunque el suceso de aquel goce pudiera ser intrínsecamente bueno, puesto que contiene un exceso del placer sobre el dolor. Pudiera con frecuencia ser una cosa muy mala que tal suceso aconteciera, *porque* podría causar en el futuro

al hombre mismo o a otros seres una disminución en el placer, o un dolor; lo que en otro caso no sobrevendría. Y, por parecidas razones, a menudo sería una cosa muy buena que un suceso intrínsecamente malo aconteciera.

Es importante recordar todo esto porque de otro modo la teoría podría aparecer mucho más paradójica de lo que realmente es. Podría, por ejemplo, aparecer a primera vista como negando todo valor a cualquier cosa que no fuese placer, o algún todo que lo contenga. Opinión que sería extraordinariamente paradójico mantener. Pero la teoría en cuestión *no* es tan paradójica. No niega todo valor a las otras cosas, sino solamente valor *intrínseco*, lo cual es muy diferente. Nos dice solamente que ninguna otra cosa que no sea el placer tendría jamás valor alguno si existiese completamente sola. Pero desde luego es un hecho que las otras cosas que no son placer tampoco existen completamente solas, y por tanto puede mantenerse firmemente que muchas de ellas tienen un gran valor. Por lo que se refiere a las clases de valor, que no son valor intrínseco, no establece reglas generales. Y la razón de limitarse al valor intrínseco está en que mantiene que éste y solamente este valor está relacionado de una manera perfectamente definida — explicada más arriba — con lo justo y lo injusto. Siempre que una acción es justa lo es únicamente a condición — y por la razón — de que los efectos totales de cualquier otra acción que el agente pudiera haber realizado en vez de ella, no hubieran podido tener más valor *intrínseco*; y cuando

quiera que una acción sea injusta, lo es solamente a condición — y por la razón — de que los efectos totales de alguna otra acción que el agente pudiera haber realizado en vez de ella, pudieran haber tenido más valor intrínseco. Esta proposición, que es verdadera del valor *intrínseco*, no lo es, según mantiene nuestra teoría, de cualquier otra clase de valor.

Ahora bien, un segundo punto que tenemos que considerar acerca de esta teoría es el siguiente. Se la representa a menudo como afirmando que el placer es la única cosa que es un bien *último*, y el dolor un mal *último*, lo indeseable en absoluto; o afirmando que el placer es la única cosa buena *por sí misma*, y el dolor la única cosa mala *por sí misma*. Y en efecto, en algún modo afirma esto. Mas estas expresiones no son comúnmente definidas con cuidado. Y es digno de observarse que si nuestra teoría en cuestión afirma estas proposiciones, las expresiones «el bien último» o «lo bueno en sí mismo» deben ser entendidas en un sentido diferente del que más arriba fué asignado a la expresión «lo intrínsecamente bueno». No debemos emplear como sinónimos «el bien último» o «lo bueno por sí mismo» y «lo intrínsecamente bueno», pues nuestra teoría insiste muy decididamente en afirmar que no es el placer la única cosa buena *intrínsecamente*, ni el dolor la única cosa mala *intrínsecamente*. Por el contrario, afirma que cualquier todo que *contenga* un exceso del placer sobre el dolor es intrínsecamente bueno, sin cuidarse de cuantas otras cosas pueda contener además; y de un modo semejante, que cualquier

todo que contenga un exceso del dolor sobre el placer es *intrínsecamente* malo. No se hace por lo común esta distinción entre la idea expresada por « el bien último » o « lo bueno por sí mismo » de una parte, y la expresada por « lo intrínsecamente bueno» de otra ; y, sin embargo, es indudable que debemos hacerla si queremos decir que nuestra teoría afirma que el placer es el único bien *último*, y el dolor el solo mal *último*.

Las dos ideas en este caso tienen un importante punto común, a saber, que ambas solamente se aplican a cosas cuya existencia *sería* buena aun en el caso de que existiesen completamente solas. Cuando afirmamos que una cosa es un « bien último » o « buena por sí misma » o « intrínsecamente buena », estamos siempre afirmando que sería buena aunque existiese completamente sola. Pero las dos concepciones difieren respecto del hecho de que mientras un todo que es « un bien intrínseco » puede contener partes que no sean intrínsecamente buenas, o sea, que no serían buenas si existiesen completamente solas, algo que sea « un bien último » o « un bien por sí mismo » no puede contener tales partes. Este es, según creo, el sentido que debemos asignar a las expresiones « un bien último » o « un bien por sí mismo », si es que queremos decir que nuestra teoría afirma que el placer es la única cosa que es un « bien último » o « un bién por sí mismo ». En dos palabras podríamos dividir las cosas intrínsecamente buenas en dos clases, a saber, (1) las que como un todo son intrínsecamente buenas, si bien contienen algunas partes que no son intrínsecamente buenas, y

(2) aquellas otras que, o no tienen partes, o, si las tienen, no tienen ninguna que no sea por sí intrínsecamente buena. Y en este caso invitamos al lector a que limite el de los términos « bien último » y « bueno por sí mismo » a los casos que pertenezcan a la segunda de estas dos clases. Podríamos, desde luego, hacer una distinción precisamente similar entre dos clases de cosas intrínsecamente malas. Ahora bien, si hacemos esta clasificación entonces puede decirse con verdad que nuestra teoría afirma que nada, excepto el placer, es un « bien último » o un « bien por sí mismo », y que nada, excepto el dolor, es un « mal último » o « un mal en sí mismo ».

Tal es la teoría ética que he escogido para exponerla, porque me parece particularmente sencilla y propia para sacar a luz claramente algunas de las principales cuestiones que constituyen el tema de la discusión moral.

Es especialmente importante distinguir la cuestión a que la teoría pretende contestar en su primera parte, de la cuestión mucho más radical que pretende resolver en su segunda parte. En su primera parte pretende solamente contestar a la pregunta ¿qué característica existe *de hecho* que pertenezca a todas las acciones voluntarias rectas que alguna vez hayan sido hechas o sean hechas en este mundo? Mientras que en su segunda parte pretende contestar a la mucho más fundamental cuestión : ¿Cuál es la característica que pertenecería absolutamente a cualquier acción voluntaria que fuese justa, en cualquier Universo y bajo cualquier circunstancia imaginables? Estas dos cuestiones son

indudablemente diferentes en extremo, y a ambas pretende contestar la teoría que he expuesto al lector.

Que esta teoría haya sido alguna vez mantenida exactamente en la forma que yo la he expuesto es algo que no me atrevería a decir. Pero muchos han mantenido ciertamente algo muy semejante, y parece que esto es lo que frecuentemente se quiere decir con el nombre familiar de *utilitarismo*, razón por la cual escogí este nombre para titular estos dos primeros capítulos. No se presuma, sin embargo, que todo el que habla de « utilitarismo » alude *siempre* precisamente a esta teoría en todos sus detalles. Por el contrario, muchos, aun de aquellos que se llaman a sí mismos utilitaristas, objetarían a algunas de sus más fundamentales proposiciones. Una de las dificultades que ocurren en las discusiones morales es que no hay un solo nombre de los propuestos para apellidar las teorías éticas que tenga absolutamente un significado unívoco. Por el contrario, cada nombre puede ser usado, y lo es a menudo, como nombre de varias diferentes teorías, que pueden diferir unas de otras en muy importantes puntos. Por tanto, siempre que alguien use tales nombres, no es posible que nos fiemos del solo vocablo, sino que siempre necesitaremos mirar cuidadosamente qué es lo que con él se quiere significar exactamente. Esta es la razón por la que en lo que sigue me propongo no dar nombre alguno a la teoría que acabo de exponer, y referirme a ella simplemente como la teoría establecida en los dos primeros capítulos (1).

(1) El autor suele referirse a esta teoría con la expresión *nuestra teoría*.

Capítulo III

Objetividad de los juicios morales

Una enorme variedad de diferentes objeciones puede hacerse a la teoría que ha sido establecida en los dos capítulos anteriores, por lo que no espero poder analizar la mayor parte de ellas. Así es que quiero escoger aquellas que me parecen las más importantes, ya porque sean las más aptas para ser fuertemente sentidas, ya porque se refieran a cuestiones de principio muy generales. Me parecen algunas de estas objeciones bien fundadas y otras no, según las diferentes partes de nuestra teoría contra las cuales se dirigen. Propongo, por lo tanto, dividir la teoría en dos partes y considerar por separado las principales objeciones que pudieran presentarse contra cada una de estas diferentes partes.

Y vamos a principiar con un punto muy fundamental. Dos cosas implica claramente nuestra teoría. Implica (1) que si alguna vez es cierto que una particular acción voluntaria es recta, *siempre* debe ser cierto de aquella particular acción el que *sea* recta; o con otras palabras, que una acción no puede cambiar de justa a

injusta o de injusta a justa ; que no es posible que sea verdad de una misma acción que sea justa una vez e injusta otra. E implica también (2) que no es posible que la misma acción sea *al mismo tiempo* juntamente justa e injusta. La teoría en cuestión claramente implica ambas cosas porque afirma que una acción voluntaria puede ser justa solamente si produce un máximum de placer, y solamente puede ser injusta si produce menos que el máximum (posible) de placer. E indudablemente, si es *una vez* cierto de alguna acción que produjo un máximum de placer, debe ser *siempre* cierto de esta acción ; e indudablemente tampoco puede ser cierto *a la vez* de una y la misma acción que a la vez produzca un máximum de placer y menos que un máximum. Nuestra teoría implica, por lo tanto, que ninguna particular acción puede posiblemente ser justa e injusta al mismo tiempo o en diferentes veces. En cualquier ocasión particular debe ser o justa o injusta, y cualquiera que sea, en cualquier tiempo será lo mismo todas las veces.

Sin embargo, es necesario observar con cuidado que nuestra teoría implica solamente que esto es verdad de alguna acción particular, caso que vamos a considerar al punto : no implica que esto mismo sea siempre cierto de una *clase* de acciones. Es decir, implica que, *si* en el tiempo en que Bruto mató a César esta acción suya fué justa entonces, necesariamente es verdad ahora e igualmente siempre será verdad que esta acción especial de Bruto fué justa, y nunca podrá haber sido ni nunca será *injusta*. La acción de Bruto — dice la teoría —

no pudo ser en esta particular ocasión justa e injusta a la vez ; y si una vez es verdad que fué justa, entonces siempre debe ser verdad que fué justa ; o si una vez es verdad que fué injusta, siempre debe ser verdad que fué injusta. Y de igual modo con toda otra acción absolutamente particular que efectivamente haya sido hecha o pueda haber sido hecha por un determinado hombre en una determinada ocasión. De todas las tales acciones dice nuestra teoría que no puede ser cierto que sean a la vez justas e injustas ; y también que si una acción posee alguno de estos dos predicados debe todas las veces poseer el mismo. Pero no implica que lo mismo sea cierto de alguna *clase* particular de acciones — de las muertes, por ejemplo. No afirma que si un asesinato cometido una vez fué injusto, entonces cualquier otra muerte, cometida al mismo tiempo, debe también ser injusta ; ni que si una muerte, cometida una cierta vez, fué injusta, cualquier otra muerte cometida en cualquier otro tiempo ha de ser forzosamente injusta. Por el contrario, aunque no implique directamente que esto sea falso, sin embargo, no implica la improbabilidad de que alguna particular *clase* de acciones sea siempre absolutamente justa o siempre absolutamente injusta. Sostiene, como hemos visto, que la cuestión de si una acción es justa o injusta depende, sin duda, no solamente de la *clase* a que pertenece, sino también de las circunstancias particulares en que fué realizada. Mientras en un conjunto de circunstancias un género particular de acciones pudiera producir buenos efectos, en otras circunstancias accio-

nes precisamente similares pudieran producir malos efectos.

Y, puesto que las circunstancias están siempre cambiando es muy improbable — aunque no imposible — que acciones de una especie particular, tales como muerte o adulterio, fueran *siempre* absolutamente injustas o *siempre* absolutamente justas. Nuestra teoría, por lo tanto, no implica que si una acción de *clase particular* es justa una vez, toda otra acción de la *misma clase* debe siempre ser justa; por el contrario, de su punto de vista se sigue la improbabilidad de que esto sea verdad. Lo que implica es que si consideramos algún *caso* particular de alguna clase, aquel caso no puede nunca ser juntamente justo e injusto, y si una vez fué justo debe serlo siempre. Ahora bien, es muy importante distinguir claramente entre estas dos cuestiones diferentes, porque propenden a ser confundidas. Cuando preguntamos si *la misma* acción puede ser juntamente justa e injusta queremos significar dos cosas enteramente diferentes. Tal vez meramente queremos preguntar: ¿Puede el mismo género de acciones ser justo una vez e injusto otra, o justo e injusto simultáneamente? Nuestra teoría se inclinaría a responder a esta pregunta diciendo: Puede. O bien, por la *misma* acción no queremos significar meramente el mismo *género* de acciones, sino alguna especial acción absolutamente singular, que fué o pudo haber sido hecha por una persona determinada en una determinada ocasión. Y a esta cuestión responde nuestra teoría: Es absolutamente imposible que ninguna acción especial absolu-

tamente singular pueda nunca ser a la vez justa e injusta, ni al mismo tiempo ni en tiempos diferentes.

Ahora bien, la cuestión de si una y la misma acción puede ser alguna vez juntamente justa e injusta al mismo tiempo, o si puede alguna vez ser justa en una ocasión e injusta en otra, creo que indudablemente es fundamentalísima. Si nos decidimos por la afirmativa, entonces huelgan gran cantidad de cuestiones que han sido discutidísimas por los moralistas. Si esta opinión es verdadera será, por ejemplo, ocioso discutir cuál es la característica que universalmente distingue las acciones justas de las injustas. Si una y la misma acción puede ser juntamente justa e injusta, entonces indudablemente puede que no exista tal característica — puede no haber ninguna característica que pertenezca *siempre* a las acciones justas y *nunca* a las injustas: puesto que en cuanto una acción singular es a la vez justa e injusta debe poseer alguna característica — si es que existe — que *siempre* pertenezca a las acciones justas y, al mismo tiempo, ya que la acción es también injusta, esta característica no puede ser una que *nunca* pertenezca a las acciones injustas. Por lo tanto, antes de que entremos a discutir qué característica pertenece siempre a las acciones justas y *nunca* a las injustas, es muy importante que, si podemos, nos contentemos con que una acción no puede ser juntamente — ya al mismo tiempo, ya en diferente momento — justa e injusta. Pues, si este no fuera el caso, todas las discusiones de esta naturaleza serían fútiles. Propongo, por lo tanto, lo primero de todo, plantear el siguiente problema:

¿Puede una y la misma acción ser a la vez justa e injusta, al mismo tiempo o en tiempos diferentes? ¿Está en lo justo la teoría establecida en los dos primeros capítulos en cuanto meramente afirma que esto no es posible?

Ahora bien, creo que la mayor parte de aquellos que juzgan, como se juzga en esta teoría, que una y la misma acción no puede ser juntamente justa e injusta, lo que hacen es simplemente suponerlo sin intentar probarlo. Ciertamente que es muy común hallar el mero hecho de que una teoría implica lo contrario, usado como un argumento concluyente contra aquella teoría. Se arguye: puesto que esta teoría implica que una y la misma acción puede juntamente ser justa e injusta, puesto que es evidente que esto no puede ser así, la teoría en cuestión debe ser falsa. Y a mí me parece que este modo de argumentar está perfectamente justificado. Por evidente tengo que ninguna acción voluntaria puede juntamente ser recta y torcida; pero no veo cómo esto puede probarse por referencia a un principio que sea en sí mismo más cierto que éste. Por lo tanto, si alguien afirma que lo contrario es evidente para él — que para él es evidente que una y la misma acción *pueda* ser justa e injusta a la par — no veo manera de probarle que se equivoca. Si se reduce la cuestión a estos últimos términos, creo que es preciso dejarla simplemente a la propia consideración del lector, pues como todas las cuestiones últimas es incapaz de ninguna prueba estricta. Pero muchos de aquellos que juzgan que una acción puede ser justa e injusta a la par creo yo que están influídos por ciertas

consideraciones contra las que podemos argumentar. Mantienen, pues, ciertas opiniones de las cuales sacan aquella conclusión; y es sólo porque sostienen tales opiniones por lo que adoptan aquella conclusión. Hay, creo, dos opiniones, en especial, que son muy comúnmente mantenidas y que son particularmente influyentes para dirigir a las gentes a adoptar aquella conclusión. Y es muy importante que consideremos estas dos opiniones con cuidado, ya porque conducen a aquella conclusión, ya por otras diversas razones.

La primera de ellas es como sigue: pudiera juzgarse que siempre que afirmamos que una acción, o clase de acciones, es justa o injusta, estamos meramente haciendo una afirmación acerca de los *sentimientos* de alguien hacia la acción o clase de acciones de que se trata. Es esta una opinión que parece ser muy comúnmente mantenida en una forma o en otra; y una razón importante por la que es mantenida creo que es que a muchos les parece encontrar una extrema dificultad en ver que posiblemente *puede* significarse otra cosa por las palabras «recto» y «torcido», a no ser que alguna mente o algún grupo de mentes tenga algún sentimiento, o alguna otra actitud mental, con respecto a las acciones a que aplicamos tales predicados. En algunas de sus formas esta opinión no conduce a la consecuencia de que una y la misma acción puede ser a la vez justa e injusta, pero de tales formas de esta opinión no nos vamos a ocupar al presente.

Ahora bien; algunas de las formas en que puede mantenerse conducen directamente a esta consecuencia;

y cuando alguien sostiene que una y la misma acción puede ser a la par justa e injusta, es, creo, en general, porque se mantiene esta opinión en una de estas formas. Hay varias diferentes formas de esta opinión que conducen a esta consecuencia, aunque no es fácil distinguirlas claramente unas de otras. Se presume fácilmente que en nuestros juicios de lo justo y lo injusto debemos estar haciendo afirmaciones acerca de los sentimientos de *algún* hombre, o de *algún* grupo de hombres, sin intentar de un modo definitivo darnos cuenta de lo que puedan ser tales sentimientos. Así es que tan pronto como esta cuestión es enfrontada francamente, resulta evidenciado que hay serias objeciones a cualquier posible alternativa.

Empecemos viendo cómo pudiera juzgarse que siempre que algún hombre afirma que una acción es recta o torcida, lo que está afirmando es tan sólo que *él mismo* experimenta algún especial sentimiento respecto de la acción de que se trata. Cada uno de nosotros, de acuerdo con esta opinión, está haciendo una afirmación acerca de *sus propios* sentimientos: cuando *yo* afirmo que una acción es justa, *todo* lo que quiero decir es, sencillamente, que *yo* experimento un sentimiento particular respecto de la acción; y cuando *tú* haces la misma afirmación, todo lo que quieres significar es, que *tú* experimentas el sentimiento en cuestión hacia la acción. Desde luego podrían adoptarse diferentes opiniones sobre cuál es el sentimiento que afirmamos tener, si lo tenemos. Algunos podrían decir que cuando llamamos a una acción justa estamos simple-

mente afirmando que *nos gusta* o *nos agrada*. Otros podrían decir, más plausiblemente, que no es el *mero* placer o desagrado lo que expresamos en estos juicios, sino una clase peculiar de placer y desagrado que tal vez podría ser llamado un sentimiento de *aprobación moral* o de *desaprobación moral* según los casos. Otros a su vez, podrían quizá decir que no es una pareja de sentimientos opuestos lo que implica, sino meramente la presencia o ausencia de un sentimiento especial; que, por ejemplo, cuando llamamos a una acción injusta sólo queremos decir que tenemos hacia ella un sentimiento de desaprobación, y que al llamarla justa queremos decir, no que tenemos hacia ella un sentimiento *positivo* de aprobación, sino solamente que no experimentamos hacia ella aquel sentimiento de desaprobación. Pero cualquiera que sea la opinión que adoptemos acerca de la naturaleza exacta de los sentimientos sobre que juzgamos — según suponemos — mantendrá que cuando denominamos a una acción justa o injusta, cada uno de nosotros siempre está afirmando únicamente que *él mismo* experimenta — o no experimenta — algún sentimiento especial hacia ella, lo cual lleva, creo, inevitablemente a la misma conclusión, a saber, que muy a menudo una y la misma acción es justa e injusta *a la par*; y *cualquier* opinión semejante está también expuesta a la misma objeción fatal.

El argumento que muestra que tales opiniones llevan inevitablemente a la conclusión de que una y la misma acción es muy a menudo justa e injusta a la

par, consta de dos grados, cada uno de los cuales merece ser tratado separadamente.

El primero es éste. Si siempre que juzgo que una acción es recta no hago más que juzgar que yo mismo experimento un sentimiento especial hacia ella, entonces claramente se sigue que con tal que yo realmente experimente el sentimiento en cuestión, mi juicio es verdadero, y por lo tanto la acción en cuestión es realmente justa. Y lo que es verdad de mí en este respecto será también verdad de cualquier otro hombre. Sea cual sea el sentimiento que supongamos tener, ha de ser verdad que siempre y cuando *cualquier* hombre realmente tenga respecto de alguna acción el sentimiento en cuestión, entonces — y justamente mientras dure — la acción en cuestión es realmente justa. Pues lo que nuestra teoría supone es que cuando un hombre juzga que una acción es recta, está meramente juzgando *que* él tiene este sentimiento respecto de ella; y de aquí que siempre que realmente lo experimente, su juicio debe ser verdadero, y la acción realmente debe ser justa. Por lo tanto, de esta teoría se sigue estrictamente que siempre que *un hombre cualquiera* realmente tenga un particular sentimiento hacia una acción, la acción realmente será justa; y siempre que *un hombre cualquiera* realmente tenga otro particular sentimiento hacia una acción, la acción realmente será injusta. O, si aceptamos la opinión de que no es un par de sentimientos lo que está en litigio, sino meramente la presencia o ausencia de un solo sentimiento — por ejemplo, el sentimiento de desaprobación moral — entonces lo que

se sigue es que siempre que a algún hombre cualquiera le falta este sentimiento hacia una acción, la acción es realmente justa; y siempre que algún hombre — cualquiera — experimenta este sentimiento, la acción realmente es injusta. Sea cual sea la opinión que adoptemos acerca de qué clase de sentimientos son — ya supongamos que haya un par de sentimientos o meramente la presencia o ausencia de uno solo — infiérese que la presencia — o ausencia — del sentimiento en cuestión en *un hombre cualquiera* es suficiente para certificar que una acción es justa o injusta, según el caso. Y es importante insistir en que esta es la consecuencia que se deduce, porque creo que esto no siempre se ha visto claramente. Parece que algunas veces se mantiene que cuando un hombre juzga que una acción es justa, está juzgando tan sólo que tiene un sentimiento particular hacia ella, pero que, sin embargo, aunque realmente tiene este sentimiento, la acción no por ello es necesariamente justa en realidad. Pero sin duda esto es imposible. Si *todo* lo que queremos afirmar, cuando decimos que una acción es justa, es que tenemos un particular sentimiento respecto de ella, entonces es claro que con tal que realmente experimentemos este sentimiento, la acción *debe* realmente ser justa.

Se sigue, pues, de cualquier opinión de este tipo, que dondequiera que *algún* hombre tiene — o no tiene — algún particular sentimiento respecto de una acción, la acción es justa; y también que dondequiera que algún hombre tiene — o no tiene — algún particular senti-

miento respecto de una acción, la acción es injusta. Y ahora, si tomamos en cuenta un segundo hecho, parecerá claro que, si esto es así, una y la misma acción será necesariamente muy a menudo justa e injusta a la par.

Este segundo hecho es simplemente el ya observado, que parece difícil negar, de que con cualquier par de sentimientos —o bien con un solo sentimiento— que elijamos, ocurren casos en los que dos hombres diferentes experimentan opuestos sentimientos respecto de la misma acción, y en los que mientras uno tiene un sentimiento dado respecto de una acción, el otro no tiene el mismo. Podría, tal vez, pensarse que es posible encontrar *algún* par de sentimientos o algún sentimiento *singular*, en los que no se cumpla esta ley: que, por ejemplo, ningún hombre nunca experimente *realmente* el sentimiento de aprobación moral respecto de una acción, por la que otro sienta moral desaprobación. Es esta una opinión que la gente está dispuesta a aceptar, porque allí donde experimentamos un fuerte sentimiento de desaprobación respecto de una acción, se nos hace muy difícil creer que cualquier otro hombre *realmente* tenga un sentimiento de aprobación moral respecto de la misma acción, o incluso que la mire sin un tanto de desaprobación moral.

Excusa en algún modo esta opinión el hecho de que cuando un hombre dice que una acción es justa, y hasta cuando lo cree sinceramente, puede, a pesar de ello, darse el caso de que realmente *sienta* hacia ella algún sentimiento de desaprobación moral. Es decir, aunque es cierto que las *opiniones* de los hombres

acerca de lo que es justo e injusto difieren, no es cierto que sus *sentimientos* siempre difieran, cuando difieren las *opiniones;* sin embargo, si advertimos las diferencias extraordinarias que ha habido y hay entre las diferentes razas humanas y en las diferentes etapas por que ha pasado la sociedad, con relación a las clases de acciones que han sido miradas como justas e injustas, creo que es apenas posible dudar de que en algunas sociedades, acciones hacia las que se ha experimentado *efectivamente sentimientos* de positiva aprobación moral, producirían en muchos de nosotros la más fuerte desaprobación. Y si esto es así con relación a las *clases* de acciones, difícilmente dejaríamos de encontrar el mismo caso con relación a las acciones particulares. Podríamos, por ejemplo, leer el relato de una acción particular que excitase en nosotros un fuerte sentimiento de desaprobación moral; y, sin embargo, difícilmente puede dudarse de que algunas veces la misma acción hubiera sido considerada por algunos de los hombres entre los cuales acaeció, no solamente sin sentimiento alguno de desaprobación, pero aún con sentimiento positivo de aprobación. Pero si esto fuese así, entonces se deduciría de un modo absoluto de la opinión que estamos considerando que, mientras fuese verdad que una acción fué *entonces* justa, también sería verdad que *ahora* la misma acción es injusta.

Y una vez que admitamos que ha habido tales diferencias reales de sentimientos entre los hombres en diferentes momentos de la vida social, debemos también, según creo, admitir que tales diferencias exis-

ten a menudo aún entre los contemporáneos, cuando son miembros de diferentes sociedades; de modo que una y *la misma acción* puede ser *a la vez* justa e injusta. Y admitido esto, creo que debemos seguir adelante y una vez que estemos convencidos de que existen entre los hombres de diferentes estados sociales, diferencias reales de *sentimientos* respecto de ciertas clases de acciones, y no meramente diferentes clases de opinión, lo probable es que, cuando dos hombres en el mismo estado social difieren en opinión por lo que a lo justo y lo injusto se refiere, esta diferencia de opinión, aunque de ningún modo indica siempre una correspondiente diferencia de sentimiento, vaya, sin embargo, algunas veces, acompañada de tal diferencia; de modo que dos miembros de la *misma* sociedad puedan alguna vez realmente tener sentimientos opuestos respecto de una y la misma acción, *sean cuales sean estos sentimientos*. Y nos vemos, finalmente, obligados a admitir, según creo, que incluso uno y el mismo individuo puede experimentar tal cambio de sentimientos hacia una y la misma acción.

Ciertamente que un hombre frecuentemente llega a cambiar de *opinión* sobre si una acción determinada es justa o injusta; y creo que nos vemos obligados a admitir que, algunas veces a lo menos, cambian igualmente de un modo completo sus sentimientos hacia ella; así que, por ejemplo, una acción que primeramente fué mirada por él con desaprobación moral, puede ahora mirarla con positiva aprobación moral, y *viceversa*. Así que por esta sola razón, prescindiendo

completamente de las diferencias de sentimientos entre diferentes hombres, admitiremos, de acuerdo con nuestra teoría, que a menudo *ahora* es verdad de una acción que *es* justa, aunque primeramente *fué* verdad que la misma acción *fué* injusta.

Este hecho, sobre el que he estado insistiendo, de que diferentes hombres sienten diferentemente respecto a una misma acción, y de que aun el mismo hombre puede sentir de diferente modo respecto de ella en diferentes tiempos, es, desde luego, una perogrullada, y mi sola excusa por insistir en ello estriba en que está en lo posible que se pensase que algún sentimiento — o par de sentimientos — precisamente *aquellos* que son los que más plausiblemente forman la materia de nuestras aserciones en los juicios sobre lo justo y lo injusto — sean excepciones de la regla. Creo, sin embargo, que nos vemos obligados a reconocer que no hay ningún sentimiento, o par de sentimientos, acerca de los que estuviera en lo posible mantener que, siendo a ellos precisamente a los que nos referimos al juzgar lo bueno y lo malo, constituyen, de hecho, una excepción. Sea cual sea el sentimiento que abriguemos, parece difícil dudar de que puedan ocurrir efectivamente casos en los que, mientras un hombre tiene realmente el sentimiento en cuestión hacia una acción dada, otros hombres *no* lo tengan, y hasta que algunos de ellos tengan un opuesto sentimiento hacia la misma acción. Tal vez haya *algunas* clases de acciones en cuyo caso esto nunca haya ocurrido; pero lo que parece cierto es que hay *algunas* clases en las que esto ha ocurrido; y si

hay algunas esto es suficiente, *en todo caso*, para establecer nuestra conclusión. Pues si esto es así, y si, cuando un hombre afirma que una acción es justa o injusta, está afirmando estrictamente que él mismo tiene algún sentimiento particular hacia ella, entonces síguese absolutamente que una y la misma acción ha sido alguna vez *juntamente* justa e injusta — justa una vez e injusta otra, o simultáneamente justa e injusta.

Y pienso que algún argumento de esta clase es la razón principal que lleva a mucha gente a sostener que una y la misma acción puede ser a la vez justa e injusta. Muy impresionadas las gentes por el hecho de que diferentes hombres sienten muy diferentemente las mismas clases de acciones y manteniendo también que cuando juzgamos que una acción es recta o torcida, *debemos* solamente hacer un juicio acerca de los sentimientos de alguien, paréceles imposible evitar la conclusión de que una y la misma acción sea a la vez justa e injusta. Esta conclusión, a la verdad, no se sigue necesariamente de estas dos doctrinas tomadas juntamente. Que se siga o no, depende de la forma precisa en que mantengamos la última doctrina — quién es aquél acerca de cuyos sentimientos hacemos el juicio—. Pero no *se sigue* de esta doctrina precisamente en la forma en que ahora la estamos considerando — la forma que afirma que cada hombre está simplemente haciendo una afirmación acerca de *sus propios* sentimientos. Y puesto que esta es una de las más plausibles formas en que la doctrina puede ser mantenida, es extraordinariamente importante considerar si puede ser

verdad en esta forma: ¿Está en lo posible, pues, que cuando juzgamos que una acción es justa o injusta, cada uno de nosotros esté solamente afirmando que *él mismo* tiene algún particular sentimiento hacia ella?

Me parece que hay una inevitable objeción a la opinión que mantenga esto. Es preciso recordar que la cuestión es meramente de hecho; una cuestión sobre el análisis real de nuestros juicios morales — en cuanto a lo que realmente sucede cuando *pensamos* que una acción es justa o injusta. Y si recordamos que este es únicamente el problema, ni más ni menos que éste, creo que puede verse claramente que la opinión que estamos considerando es incompatible con hechos evidentes. Y esto es así porque en ello se contiene una curiosa consecuencia de la que no siempre parece que se dan cuenta aquellos que la mantienen. La consecuencia es ésta. Si cuando un hombre dice, «esta acción es justa» y otro contesta: «No, no es justa», cada uno de ellos está siempre haciendo meramente una afirmación acerca de *sus propios* sentimientos, evidentemente se deduce que realmente no hay nunca ninguna diferencia de opinión entre ellos: que uno de ellos nunca realmente contradice lo que el otro está afirmando. No hay más contradicción entre ellos que si cuando uno hubiera dicho: «Me gusta el azúcar», el otro hubiera contestado: «A mí no». En tal caso, pues, no hay conflicto alguno de opiniones, ni contradicción entre uno y otro; pudiera perfectamente darse el caso de que las afirmaciones de cada uno fuesen igualmente verdaderas; puede muy bien darse el caso

de que a un hombre realmente le guste el azúcar, y a otro realmente *no* le guste. El uno, por lo tanto, nunca niega lo que el otro afirma. Ahora bien, lo que implica la opinión que estamos considerando es que cuando un hombre mantiene que una acción es justa, y otro mantiene que no lo es o que es injusta, aquí tampoco *nunca* uno niega lo que otro afirma. Envuelve, por lo tanto, la curiosísima consecuencia de que nunca dos hombres pueden diferir en opinión respecto de lo justo y lo injusto. Ahora bien, el hecho de que envuelva esta consecuencia es, seguramente, suficiente para condenarla. Es un hecho claro de toda claridad que cuando yo afirmo que una acción es injusta y otro hombre afirma que es justa, algunas veces hay una diferencia real de opinión entre nosotros: aquél está negando algunas veces la misma cosa que yo estoy afirmando. Pero si esto es así, entonces no es posible el caso de que cada uno de nosotros esté meramente haciendo un juicio acerca de sus propios sentimientos; puesto que tales juicios nunca pueden contradecirse uno a otro.

Podemos, por lo tanto, reducir la cuestión de si esta teoría es cierta o no a una sencillísima cuestión de hecho. ¿Sucede alguna vez que cuando un hombre piensa que una acción es justa y otro piensa que *no* es justa, este último esté realmente pensando que la acción no posee algún predicado que el primero piensa que tiene? Creo que si examinamos francamente el problema nos veremos obligados a admitir que algunas veces este es el caso, que ambos hombres podrían usar la palabra «recto» para denotar *exactamente el mismo predicado*, y que el

uno podría realmente pensar que la acción efectivamente tiene este predicado, mientras que el otro está pensando que no lo tiene. Pero si esto es así, lo cierto es que la teoría que estamos pensando no es cierta. No puede ser cierto que cada hombre denote siempre con la palabra «justo» meramente una relación con sus propios sentimientos, puesto que si esto fuera así nunca dos hombres podrían denotar con esta palabra el *mismo* predicado; y entonces un hombre que diga que una acción *no* es justa, nunca podrá negar que esta misma acción posea el predicado de *justa*, que otro hombre afirma de ella.

Me parece que este argumento prueba concluyentemente que cuando decimos, sea el sentido el que sea, que una acción es justa, ciertamente que no significamos meramente que *nosotros* tenemos un cierto sentimiento hacia ella. Pero es importante distinguir cuidadosamente entre lo que esto *prueba* exactamente y lo que *no prueba*. No prueba en modo alguno que no pueda existir el caso en que, siempre que un hombre considera justa una acción, *experimente* siempre, en efecto, un sentimiento hacia ella, y aunque haga su juicio únicamente *porque* tiene este sentimiento. Lo único que prueba es que, en el caso de que esto sea así, *lo que* juzga no es meramente *que* él tiene este sentimiento. Y creo que estos dos puntos son fácilmente susceptibles de ser confundidos.

Podría alegarse que es un hecho que cuando un hombre juzga recta una acción, únicamente lo hace *porque* experimenta un cierto sentimiento respecto de

ella ; y este hecho pudiera efectivamente alegarse como un argumento para probar que el hombre está meramente juzgando que experimenta el sentimiento. Pero, indudablemente, aunque el hecho sea efectivo, no presta el menor apoyo para tal conclusión. Los dos puntos son enteramente diferentes, y entre sus consecuencias existe una diferencia importantísima. La diferencia es que, incluso en el caso de que fuese verdad que un hombre nunca juzgue que una acción sea justa a no ser que experimente un cierto sentimiento respecto de ella, si esto fuese todo, todavía el mero hecho de que tenga este sentimiento no probará que su juicio sea verdadero; podríamos muy bien sostener, que aunque tenga este sentimiento y juzgue que la acción es recta, sin embargo, alguna vez su juicio es falso y la acción realmente no es recta. Pero si, por otra parte, sostenemos *que lo que* él está meramente juzgando es *que* tiene el sentimiento, entonces el mero hecho de que lo tenga *probará* que su juicio es verdadero. Si él solamente juzga que lo experimenta, entonces el mero hecho de que lo experimenta es, desde luego, suficiente para que su juicio sea verdadero. Necesitamos, por lo tanto, distinguir cuidadosamente entre la afirmación de que cuando un hombre juzga una acción como justa únicamente lo hace *porque* experimenta un cierto sentimiento, y la afirmación — *toto celo* diferente — de que siempre que juzga que una acción es justa, juzga meramente *que* tiene este sentimiento. El que la primera afirmación fuese verdadera no probaría que lo fuese la segunda, y, por lo tanto, podemos discutir esta última, sin discutir la

primera. Y es *únicamente* la falsedad de la segunda la que resulta probada en nuestra argumentación ; ni una palabra hemos dicho tendiendo a demostrar que la primera no fuese perfectamente verdadera.

Nuestra argumentación, por lo tanto, no desaprueba la afirmación que pudiera hacerse de que nosotros solamente juzgamos acerca de si las acciones son justas o injustas, *cuando* y *porque* experimentamos ciertos sentimientos respecto de ellas. Y es también importante insistir en que no desaprueba tampoco otra afirmación, la de que cuando un hombre tiene un cierto sentimiento respecto de una acción, la acción, *positivamente, en cuanto es un hecho,* es siempre justa. Cualquiera es aún perfectamente libre de mantener que esto es verdad, *como hecho* y que, por lo tanto, *como hecho,* una y la misma acción a menudo es justa e injusta a la par, aunque admita lo que nuestro argumento prueba ; o sea, que cuando un hombre *piensa* que una acción es justa o injusta no está meramente *pensando* que experimenta algún sentimiento respecto de ella.

La única importancia de nuestro argumento, en este punto, está en que destruye una de las principales razones que sostienen que esto *es* cierto, como cuestión de hecho. Si vemos una vez con claridad que decir que una acción es justa no es lo mismo que decir que experimentamos algún sentimiento respecto de ella ¿qué razón queda para mantener que la presencia de un cierto sentimiento es, de hecho, siempre un signo de que es justo? No creo que nadie se sintiera muy tentado a afirmar que la mera presencia — o ausencia — de un

cierto sentimiento sea invariablemente un signo de rectitud, a no ser por la suposición de que, de un modo u otro, el único posible significado de la palabra «justo» aplicada a las acciones, sea que alguien tiene un cierto sentimiento respecto de ellas. Esta es la suposición que, en una de sus formas, desaprueba nuestra argumentación.

Pero aunque se admitiese que, en esta precisa forma, la opinión es completamente indefendible, podría, no obstante, argüirse que es verdadera en alguna otra forma, de la cual seguiríase la misma consecuencia, o sea : que una y la misma acción es muy frecuentemente justa e injusta a la par. Muchos hay con una tan fuerte inclinación a creer que cuando juzgamos que una acción es justa — o injusta — *necesariamente* hacemos una afirmación acerca de los sentimientos de *algún* hombre— o de algún conjunto de hombres —, que, aunque estén convencidos de que no siempre hacemos únicamente una afirmación acerca de *nuestros propios* sentimientos — cada uno acerca de los suyos —, sin embargo, están dispuestos a pensar que necesariamente la hacemos acerca de los sentimientos *de algún otro*. La dificultad estriba en encontrar qué hombres o conjuntos de hombres son aquellos sobre cuyos sentimientos podría sostenerse plausiblemente que estamos haciendo una afirmación, si es que no la hacemos meramente acerca de nosotros mismos ; pero aun restan dos alternativas que parecen a primera vista ser cabalmente posibles, a saber: 1.°, que cada hombre cuando afirma que una acción es justa o injusta está meramente afirmando que por la mayor parte de los miembros

de la sociedad a que pertenece se experimenta *generalmente* un cierto sentimiento hacia aquella acción, o 2.°, meramente que *algún que otro hombre* tiene un cierto sentimiento hacia ella.

Desde luego, de cualquiera de estas dos opiniones se seguiría que una y la misma acción es con frecuencia a la vez justa e injusta, por las mismas razones dadas en el último caso. Así, si cuando yo afirmo que una acción es justa afirmo sólo que es generalmente aprobada por la sociedad a que *yo* pertenezco, se sigue, sin duda, que si *es* generalmente aprobada por mi sociedad, mi afirmación es verdadera, y la acción realmente *es* justa. Mas, como vimos, parece innegable, que algunas acciones que son generalmente aprobadas por *mi* sociedad habrán sido desaprobadas — o lo serán — por otras sociedades. Y, según esta opinión, puesto que ningún miembro de estas sociedades, cuando juzga que una acción es injusta, está juzgando meramente que esta acción es desaprobada por *su* sociedad, dedúcese que cuando juzga que una de estas acciones, que realmente es desaprobada por su sociedad, aunque aprobada por la mía, es *injusta*, este juicio suyo será tan verdadero como el *mío* de que la misma acción es justa: de aquí que la misma acción pueda ser justa e injusta conjuntamente. Y del mismo modo, si adoptamos la otra alternativa, y decimos que cuando un hombre juzga que una acción es justa, juzga únicamente que *algún que otro hombre* tiene un sentimiento particular respecto de ella, se deducirá evidentemente que siempre que cualquier otro hombre realmente tenga

este sentimiento respecto de ella, la acción realmente es justa, mientras que siempre que algún hombre no lo experimenta o experimenta lo contrario, la acción realmente es injusta; y puesto que ciertamente pueden ocurrir casos en que un hombre tenga el sentimiento requerido, mientras que otro hombre tenga el opuesto la misma acción, la misma acción será en todos ellos justa e injusta a la vez.

Síguese, pues, la misma consecuencia de cualquiera de estas dos opiniones. Y aunque no sé si se podría mantener en definitiva que alguna de ellas sea cierta, creo que vale la pena considerar brevemente las objeciones que a ellas pueden hacerse, porque me parecen las únicas alternativas que quedan, de las cuales aquella consecuencia se siga, cuando se haya rechazado la opinión de que en nuestros juicios de lo justo y lo injusto cada uno de nosotros está meramente hablando de sus propios sentimientos; y porque, si bien la objeción que hiciéramos a aquella opinión no es igualmente aplicable a ésta, queda una objeción que debe aplicarse a éstas, pero que no puede aplicarse tan indudablemente a aquélla.

La objeción que hicimos a aquella opinión es, a la verdad, aplicable en un cierto límite a la primera de estas dos, puesto que si, cuando un hombre juzga que una acción es justa o injusta, está haciendo siempre meramente una afirmación acerca de los sentimientos de *su propia* sociedad, se seguirá que dos hombres que pertenezcan a *diferentes* sociedades no pueden nunca diferir en sus opiniones acerca de lo que sea justo o

injusto. Pero esta objeción no es aplicable igualmente a dos hombres que pertenezcan conjuntamente a la *misma* sociedad. La opinión de que cuando cualquier hombre afirma que una acción es justa está meramente haciendo una afirmación acerca de los sentimientos de *su propia* sociedad permite que dos hombres que pertenezcan a la *misma* sociedad puedan realmente diferir respecto a si una acción es justa o injusta. Por lo tanto, ni esta opinión ni la de que meramente estamos afirmando que *algún que otro hombre* tiene un sentimiento particular hacia la acción en cuestión contienen el absurdo de que *nunca* dos hombres puedan diferir en opinión acerca de si una acción es justa o injusta. No podemos, por lo tanto, argüir con el hecho de que envuelven un tal absurdo, como si fuera una objeción contra ellas, como podríamos hacerlo contra la opinión de que cada hombre está meramente hablando de *sus propios* sentimientos.

Mas ambas están, no obstante, expuestas a otra objeción, igualmente inevitable, a la cual aquella opinión no estaba tan indudablemente expuesta. De nuevo consiste la objeción en un hecho psicológico, sacado de la observación de lo que efectivamente ocurre cuando un hombre piensa que una acción es justa o injusta. Sean cuales sean los sentimientos sobre los que supongamos que juzga, es muy cierto que un hombre puede pensar que una acción es justa, aun cuando *no* piense que los miembros de su sociedad experimentan, en general, el sentimiento requerido — o la ausencia del sentimiento — hacia ella; y que, de igual modo,

puede dudar si una acción es justa, aun cuando *no* dude *que algún que otro hombre* experimente el requerido sentimiento hacia ella. Tales casos ciertamente ocurren constantemente, y prueban que cuando un hombre cualquiera piensa que una acción es justa, *no* está ciertamente pensando tan sólo que su sociedad tiene en general un sentimiento particular hacia ella; e igualmente que cuando está en duda acerca de si una acción es justa, la cuestión acerca de la cual duda no es exclusivamente si algún hombre, en último caso, experimenta el requerido sentimiento respecto de ella.

Hechos tales son, pues, absolutamente inevitables a cada una de estas dos teorías; mientras que en el caso de la teoría de que el que juzga sobre lo justo o lo injusto lo hace estrictamente sobre *sus propios* sentimientos, no es tan obvio que existan hechos de la misma clase que los expuestos incompatibles con ella. Aquí podría argumentarse con alguna plausibilidad — aunque creo que no con verdad — que, cuando un hombre juzga que una acción es recta, piensa siempre que él mismo experimenta algún particular sentimiento respecto de ella; y, del mismo modo, que cuando duda si una acción es justa siempre duda acerca de sus propios sentimientos. Mas no es posible argumentar — con alguna plausibilidad en definitiva — que cuando un hombre juzga que una acción es justa piensa siempre, por ejemplo, que es generalmente aprobada por su sociedad; o que cuando duda, siempre está en duda de si *algún* hombre la aprueba. Pudiera saber perfectamente que *alguien* la aprobaba y, sin embargo, estar en duda acerca

de su rectitud ; y pudiera ser muy cierto que *su* sociedad *no* la aprobase, y, sin embargo, pensar él todavía que era justa. Y lo mismo podría mantenerse, *sea el que sea* el sentimiento que tomemos en vez del de aprobación moral.

. Estos hechos, pues, me parecen probar concluyentemente que cuando un hombre juzga que una acción es justa o injusta, *no* está siempre juzgando, estrictamente, que su sociedad experimenta algún sentimiento particular respecto de tales acciones, ni tampoco que *algún* hombre sea el que *experimente* esos sentimientos. Pero otra vez aquí es importante insistir en las limitaciones de este argumento, y distinguir claramente entre lo que verdaderamente prueba y lo que *no* prueba. Desde luego no prueba que cualquier clase de acciones hacia las que cualquier sociedad experimente un sentimiento particular, no puedan, *en realidad*, ser siempre justas; ni aun, que cualquier acción, hacia la que un hombre *cualquiera* tenga el sentimiento, no pueda, *en realidad*, ser siempre justa. Cualquiera, admitiendo de lleno la fuerza de nuestro argumento, queda aún perfectamente libre de mantener que estas cosas son verdad, *en cuanto hechos* ; y de aquí que una y la misma acción sea a la vez justa e injusta. Todo lo que nuestros argumentos, tomados juntos, prueban estrictamente es que cuando un hombre afirma que una acción es justa o injusta, no está meramente haciendo una afirmación acerca de sus propios sentimientos o acerca de los de la sociedad en que vive, o meramente que algún que otro hombre experimenta el mismo sentimiento respecto de ella. Esto

y nada más es lo que *prueba*. Pero si admitimos que esto está *probado* ¿qué razón tenemos para afirmar que *es* verdad, en *cuanto es un hecho*, que todo cuanto cualquier sociedad o cualquier hombre experimenten en sentimiento particular respecto de aquella acción sea siempre justo? Podría desde luego *ser* cierto, *en cuanto es un hecho* ; ¿pero hay alguna razón para suponerlo? Sí el predicado a que aludimos con la palabra «justo», y que, por lo tanto, debe pertenecer a toda acción que realmente sea justa, es algo completamente diferente de la mera relación con los sentimientos de alguna persona ¿por qué habremos de suponer que efectivamente tal relación ha de acompañar siempre a la acción? Y ¿por qué este predicado ha de pertenecer siempre, por *añadidura*, a toda acción que tenga con los sentimientos de alguna persona la requerida relación? Si la rectitud no equivale a tener una relación con los sentimientos de algún hombre o conjunto de hombres, sería curiosa la coincidencia de que tal relación fuese invariablemente un signo de rectitud. Lo que hemos probado es que tal rectitud *no* es la misma cosa que una tal relación ; y si fuese así, entonces, lo probable es que aun donde una acción tiene la requerida relación con los sentimientos de alguien *no* sea siempre justa.

Hay, pues, razones concluyentes contra la opinión de que cuando afirmamos que una acción es justa o injusta estamos meramente afirmando que alguien experimenta un sentimiento particular hacia ella, en cualquiera de las formas en que se seguiría de esta opinión

que una y la misma acción puede ser a la par justa e injusta. Y creo que podemos ver también que una de las razones que parecen haber tenido más influencia en llevar a las gentes a suponer que esta opinión *había* de ser verdadera, en una u otra forma, carece de fuerza. La razón a que aludo es una deducción de ciertas consideraciones acerca del *origen* de nuestros juicios morales.

Se ha mantenido corrientemente que en la historia de la raza humana, los juicios sobre lo justo y lo injusto se *originaron* en el hecho de que los hombres primitivos, o sus antepasados no humanos, tenían ciertos sentimientos ante ciertas clases de acciones. Es decir, se suponía que hubo un tiempo, lejano, en que nuestros antepasados experimentaron diferentes sentimientos ante diferentes acciones, sintiéndose, por ejemplo, complacidos ante algunas y disgustados ante otras; pero cuando así sentían todavía *no* juzgaban que unas acciones fuesen justas y otras injustas; y que esto vino a suceder únicamente porque transmitiéronse estos sentimientos, más o menos modificados, a sus descendientes, y que por ello estos descendientes en posteriores etapas de su desarrollo, comenzaron a hacer juicios sobre lo justo y lo injusto; de modo que, en un cierto sentido, nuestros juicios morales *nacieron* de meros sentimientos. Y yo no puedo ver objeción alguna contra esta suposición.

Pero entonces, parece que también se debió suponer a menudo que si nuestros juicios morales nacieron de nuestros sentimientos — si este fué su origen — *todavía* en este momento debían en algún modo

epender de los sentim ientos : que lo producido debe parecerse al germen de donde se ha desarrollado en este particular aspecto. Y esta es una suposición que seguramente no podemos aceptar. Se admite por todo el mundo que los productos siempre difieren, en algunos respectos, de su origen ; y que precisamente los respectos en que difieren son materia que únicamente la observación puede establecer : no podemos sentar la ley universal de que *lo producido debe* siempre parecerse, en un cierto y definido sentido, a su origen. Así es que aun aquéllos que mantienen que nuestros juicios morales son meramente juicios sobre sentimientos, deben admitir que en algún momento de la historia de la raza humana, los hombres, o sus progenitores, comenzaron a *juzgar*, y no meramente,a *sentir*, sus actos : y ya esto solo significa un enorme cambio. Si un tal cambio ocurrió — alguna vez, sin que podamos precisar el cuándo ni el dónde — ¿qué razón hay para que otro cambio, apenas más importante, no ocurriera también antes o después de esto? Un cambio consistente en el hecho de que los hombres llegaron por primera vez a darse cuenta de otro predicado, que podría atribuirse a las acciones, aparte del mero hecho de que respecto de ellas sean experimentados ciertos sentimientos, y comenzaron a juzgar que este otro predicado pertenecía o no a ciertas acciones.

Es indudable que si los hombres descendieran de antepasados no humanos hubiera habido muchas ocasiones para adquirir por primera vez una idea. Y ¿por qué no han de estar entre ellas las aludidas

por las palabras «justo» e «injusto», incluso en el caso de que estas ideas *no* consistan meramente en el pensamiento de que algún hombre tiene un sentimiento particular hacia una acción? No hay más razón para que una tal idea no se haya desarrollado de la mera existencia de un sentimiento, que para que el juicio de que *tenemos* sentimientos no se haya desarrollado desde el mismo origen. Y de aquí la teoría de que los juicios morales originados en sentimientos no presta, en efecto, ningún apoyo, en modo alguno, a la teoría de que ahora, ya desarrollados, pueden solamente ser juicios *acerca* de sentimientos. Ningún argumento sacado del origen de una cosa puede ser un guía seguro por lo que se refiere a cuál es, ahora, la naturaleza exacta de la cosa. Es este un problema que debemos resolver examinando y analizando la cosa en su actual estado. Y un tal análisis parece mostrar claramente que los juicios morales no son meramente juicios acerca de sentimientos.

Concluyo, pues, que la teoría de que nuestros juicios sobre lo justo y lo injusto son meramente juicios acerca de los sentimientos de alguien es completamente insostenible en cualquiera de las formas en las que conduce a la conclusión de que una y la misma acción es a menudo justa e injusta a la par. Esto por lo que se refiere a una de las dos teorías, que parecen ser aquellas que tienen más influencia en llevar a la gente a adoptar esta conclusión. Ahora debemos considerar brevemente la segunda de estas dos teorías.

A menudo se confunde esta segunda teoría con la que acabamos de exponer. Consiste en afirmar que

cuando juzgamos que una acción es justa o injusta lo que estamos afirmando es, meramente, que alguien *piensa* que es justa o injusta. Es decir, que así como la teoría primera afirmaba que nuestros juicios morales son meramente juicios acerca de los *sentimientos* de alguien, esta segunda afirma que son meramente juicios acerca de los *pensamientos* u opiniones de alguien. Es fácil confundir una con otra porque los *sentimientos* de un hombre con relación a una acción no se distinguen siempre claramente de su *opinión* con relación a si es justa o injusta. Así es como se usa a menudo una misma palabra para expresar unas veces el hecho de que un hombre experimenta un sentimiento respecto de una acción y otros para expresar el hecho de que tiene una opinión sobre ella. Cuando, por ejemplo, decimos que un hombre *aprueba* una acción, queremos decir *ya* que tiene un sentimiento respecto de ella, *ya* que *piensa* que es justa; y también, cuando decimos que la desaprueba, o *bien* queremos decir que tiene un cierto sentimiento respecto de ella, o bien que *piensa* que es injusta. Pero, sin embargo, es muy claro que tener un sentimiento respecto de una acción, sea cual sea el sentimiento, es cosa muy diferente que juzgar que es justa o injusta. Aunque tuviéramos que adoptar una de las opiniones que acabamos de rechazar y decir que juzgar que una acción es justa o injusta es la misma cosa que juzgar que tenemos un sentimiento hacia ella, todavía se seguiría que formarse el juicio es algo diferente de *tener* meramente el sentimiento; pues un hombre puede *tener* ciertamente un sentimiento, sin pensar

que lo tiene ; o pensar que lo tiene, sin tenerlo. Debemos, por lo tanto, distinguir entre la teoría de que decir que una acción es justa o injusta es la misma cosa que decir que alguien tiene algún género de *sentimientos* respecto de ella, y la teoría de que es la misma cosa que decir que alguien *piensa* que sea justa o injusta.

Esta última teoría, sin embargo, pudiera ser mantenida en las mismas tres formas que lo fué la anterior; y en cualquier forma que lo fuese nos llevaría a la misma conclusión, — a saber, que una y la misma acción es con frecuencia a la vez justa e injusta — y por las mismas razones. Si, por ejemplo, cuando digo que una acción es recta todo lo que quiero decir es que yo *pienso* que es recta, síguese que, si yo realmente pienso que es recta, mi juicio *de que* lo pienso es verdadero ; y puesto que este juicio se supone que es idéntico con el juicio de que *es* recta, se seguirá que el juicio de que es recta es verdadero y de aquí el que la acción realmente sea recta. Y puesto que es evidente que las opiniones de diferentes hombres sobre si una acción dada es justa o injusta discrepan unas de otras— ya al mismo tiempo, ya en diferentes tiempos — aun más que difieren sus sentimientos hacia la misma acción, síguese que una y la misma acción es muy a menudo justa e injusta a la par. Y cabalmente como la conclusión que se deduce de esta teoría es la misma que se siguió de la anterior, así también en cada una de las tres diferentes formas en que podría sostenerse, está expuesta à las mismas objeciones. Así en su primera forma envolvería el absurdo de que nunca en ningún

caso diferirían dos hombres en sus opiniones sobre si una acción es justa o injusta, con lo que se contradice un hecho evidente. Mientras que en las otras dos formas implicaría las conclusiones de que nunca ningún hombre piensa que una acción es justa, a no ser que piense que su sociedad piensa que es justa ; y que ningún hombre nunca duda si una acción es justa, a no ser que él dude de que algún hombre lo crea — dos conclusiones que son indudablemente falsas.

Estas objeciones creo que son suficientes por sí mismas para que nos deshagamos de esta teoría como hicimos con la anterior ; pero vale la pena detenernos un poco más en ella porque contra ella puede alzarse otra objeción, de muy diferente orden — a la que no estaba expuesta la teoría anterior — y porque debe, en parte, su plausibilidad, según creo, al hecho de que es fácilmente confundible con otra teoría, que podría ser expresada exactamente con las mismas palabras, y que muy posiblemente es verdadera.

Esta especial objeción a la cual la teoría está expuesta consiste en el hecho de que es totalmente imposible que en todos los casos, cuando creemos en algo, *lo que* creemos sea meramente que nosotros (o cualquier otro) tenemos la creencia en cuestión. Esto es imposible porque, si este fuera el caso, nunca en definitiva llegaríamos a creer en nada. Pues, supongamos que este sea el caso : supongamos que cuando creo que A es B, lo que estoy creyendo es meramente que *alguien* cree que A es B. Lo que yo estoy creyendo en esta suposición, es meramente que alguien — yo u otro — abriga la

creencia de que A es B. Pero ¿qué *es* esta creencia que estoy creyendo que alguien abriga? De acuerdo con la misma teoría, es, a su vez, meramente la creencia *de que alguien cree* que A es B. Así que lo que yo estoy creyendo resulta ser que alguien cree *que alguien cree*, que A es B. Pero aquí otra vez podemos sustituir la frase « que A es B » por la que se supone ser idéntica con ella, a saber, *que alguien cree*, que A es B. Y otra vez podríamos hacer la misma sustitución, y otra y otra, *ad infinitum*. Así que lo que yo estoy creyendo resulta ser que alguien cree, que alguien cree, que alguien cree, que alguien cree... *ad infinitum*. Siempre que trate de establecer *qué* es lo que alguien cree me encontraría que es de nuevo, meramente, *que* alguien cree... Y nunca lograré saber más sobre *lo que* cree. Pero, entonces, creer que alguien cree, que alguien cree, que alguien cree... indefinidamente, sin llegar nunca a la cosa que es creída es, en definitiva, no creer nada. De modo que si está fuera el caso, no habría la creencia de que se cree que A es B. Por lo tanto, debemos admitir que en ningún caso, cuando creemos una cosa, puede ser la cosa en cuestión meramente *que* nosotros mismos (u otro) creemos la mismísima cosa. Y puesto que esto es verdad en todos los casos, debe ser cierto en un caso especial. Es totalmente imposible, por lo tanto, que creer que una acción es justa sea la misma cosa que creer que nosotros mismos u otra persona creemos que es justa.

Pero el hecho de que esta opinión sea insostenible creo es la causa que oscurece otra opinión, que a me-

nudo expresamos con las mismas palabras, muy diferente de ésta y que puede muy bien ser verdadera. Cuando un hombre afirma que una acción es justa o injusta, puede muy bien ser verdad, en un sentido, que todo lo que él *exprese* con su afirmación sea el hecho de que *piensa* que es justa o injusta. La verdad es que hay una importante distinción, no siempre advertida, entre lo que un hombre *significa* con una expresión dada y lo que *expresa* con ella. Siempre que hacemos una afirmación cualquiera — a no ser que no queramos decir lo que decimos — *estamos siempre expresando* una u otra de estas dos cosas, a saber : o que estamos pensando que la cosa en cuestión es así, o que *conocemos* que es así. Si, por ejemplo, digo « A es B » y quiero decir lo que digo, lo que *significo* es siempre, meramente, que A *es* B ; pero estas palabras mías *expresarán* siempre, también, el hecho de que yo *pienso* que A es B, o el hecho de que *conozco* que es así'; y aun cuando no quiera decir lo que digo, podría decirse que mis palabras *implican*, o que pienso que A es B o que lo conozco, puesto que ellas comúnmente inducirán a la gente a suponer que una u otra cosa constituyen el caso. Por lo tanto, siempre que un hombre afirma que una acción es justa o injusta, lo que *expresa* o *implica* con estas palabras será o que piensa que esto es así o que conoce que esto es así, aunque está en lo posible que ninguna de estas dos cosas constituya todo lo que con su afirmación haya querido decir. Y es muy posible mantener que de entre estas dos alternativas que él expresa o implica, es siempre la primera únicamente, y nunca

la segunda, la que es expresada o implicada. Es decir, pudiera mantenerse siempre únicamente que creemos o pensamos que una acción es justa o injusta, y nunca realmente *sabemos* lo que es ; que cuando, por lo tanto, afirmamos ser así, estamos siempre meramente expresando una opinión o creencia, nunca expresando un *conocimiento*.

Es esta una opinión muy sostenible, de la cual hay mucho que decir, pero que es propia para ser ciertamente confundida con otra opinión completamente indefendible, aquella que dice que cuando un hombre afirma que una acción es justa o injusta todo lo que *quiere afirmar* es que él piensa que ello es así. Las dos son, en efecto, propias para ser expresadas exactamente con las mismas palabras. Si un hombre afirma « tal o tal otra acción fué injusta » está expuesto a que se le responda : « Lo que usted realmente *quiere decir* es que *usted piensa* que es injusta » ; y la persona que dé esta respuesta sólo significará con ella — generalmente — que el hombre *no conoce* que la acción sea injusta, sino que solamente cree que lo es, que él, meramente, está expresando su opinión, pero que no tiene, en este punto, un conocimiento absoluto. En otras palabras, se dice — descuidadamente — a menudo que un hombre *quiere decir* — en una afirmación — algo que, en efecto, *se expresa* en ella ; y por esta y otras razones las dos opiniones que estamos considerando están expuestas a ser confundidas una con otra.

Pero entre ambas hay, indudablemente, una inmensa diferencia. Si solamente mantenemos la opinión—

defendible — de que nunca ningún hombre *conoce* que una acción sea justa o injusta, sino que solamente puede *pensar* que lo sea, entonces lejos de implicar la opinión — indefendible — de que afirmar que una acción es justa o injusta es *la misma cosa* que afirmar que pensamos que es así, implicamos lo directamente opuesto a esto. Pues nadie mantendría que yo no *puedo conocer que yo pienso* que una acción es justa o injusta; y si, por lo tanto, yo no puedo conocer que *es* justa o injusta, síguese que hay una inmensa diferencia entre la afirmación de que es justa o injusta, y la afirmación de que *yo pienso* que es así : la primera es una afirmación, que de acuerdo con esta opinión, *nunca* puedo saber si es verdadera, mientras que la segunda es una afirmación que indudablemente *puedo* conocer si es verdadera o no. Por lo tanto, la opinión — defendible — de que nunca podemos *conocer* si una acción es justa o injusta no se apoya en lo más mínimo en la opinión — indefendible — de que el que una acción *sea* justa o injusta es *la misma cosa* que el pensar que esto sea así; por el contrario, es muy incompatible con ella, puesto que es indudable que *podemos* conocer que ciertas acciones *son pensadas como justas* y otras *son pensadas* como injustas. Pero, sin embargo, creo que no es raro encontrar combinadas estas dos opiniones, y aun encontrar que una y la misma persona sostiene al mismo tiempo que nunca conocemos si una acción es justa o injusta, y que decir que una acción *es* justa o injusta es la misma cosa que decir *se piensa que es así*. Las dos opiniones deben indudablemente ser distinguidas ; y

si son distinguidas, creo que resulta muy claro que la segunda debe ser rechazada, aunque sólo sea porque si fuese verdadera, la primera no podría serlo.

Hemos considerado, pues, en este capítulo, dos diferentes opiniones, a saber: 1.°, la opinión de que decir que una acción es justa o injusta es la misma cosa que decir que alguien experimenta algún *sentimiento* — o ausencia de sentimiento — respecto de ella; y 2.°, la opinión de que decir que una acción es justa o injusta es la misma cosa que decir que alguien *piensa* que ello es así. Estas dos opiniones, cuando son mantenidas en cierta forma implican que una y la misma acción es a menudo juntamente justa e injusta, y ello es debido a que diferentes hombres y diferentes sociedades a menudo experimentan diferentes y opuestos sentimientos y diferencias y opuestas opiniones hacia una misma acción. Este hecho — que aquellas opiniones han de aceptar — es en sí mismo un argumento contra ellas, puesto que parece evidente que una y la misma acción no puede ser conjuntamente justa e injusta. Pero algunas gentes podrían pensar que esto no es evidente, y, por lo tanto, se han hecho objeciones independientes de esta afirmación, que creo han demostrado que aquellas opiniones eran indefendibles. En el caso de la primera opinión fueron solamente suscitadas contra aquellas formas — de la opinión — que implicaban que una y la misma acción es a menudo, a la par, justa e injusta. La misma opinión puede ser mantenida en otras formas, que no implican esta consecuencia, y que, por lo tanto, serán tratadas en el próximo capítulo. Pero en

el caso de la segunda opinión ha sido usado también un argumento general aplicable a todas, absolutamente, las formas en que pudiera ser mantenido.

Aun aparte del hecho de que lleven a la conclusión de que una y la misma acción es a menudo conjuntamente justa e injusta, creo que es muy importante que nos demos cuenta desde un principio de que estas opiniones son falsas, porque si fueran verdaderas seguiríase que deberíamos tomar un punto de vista enteramente diferente por lo que a la naturaleza de la Etica en su totalidad se refiere, en cuanto a lo que se relaciona con lo justo y lo injusto, del que ha sido tomado por la mayoría de los autores. Si estas opiniones fuesen verdaderas, la misión total de la Etica, en este tratado consistiría meramente en descubrir qué sentimientos y opiniones han tenido efectivamente los hombres acerca de las diferentes acciones y por qué los han tenido. Gran cantidad de autores parece que efectivamente han tratado este asunto, como si él fuera el único que hubiera que investigar. Y, desde luego, cuestiones de esta clase no carecen de interés y son objeto de legítima curiosidad. Pero tales cuestiones forman solamente una rama especial de la Psicología o de la Antropología; y la mayor parte de los autores han procedido ciertamente bajo el supuesto que el asunto especial de la Etica, y las cuestiones a que trata de contestar, son algo muy diferente de esto. Se ha tomado como cierto que la cuestión de si una acción *es* justa no puede ser completamente dilucidada con mostrar que algún hombre o conjunto de hombres experimentan ciertos sen-

timientos u opiniones acerca de ella. Admitirían que los sentimientos u opiniones de los hombres, pueden, por varios modos, tener importancia en el asunto; pero el mero hecho de que un hombre dado — o un conjunto de hombres — tengan un sentimiento dado o una opinión nunca puede, dirían, ser suficiente, *por sí mismo*, para mostrar que una acción es justa o injusta.

Pero las opiniones, que hemos considerado en este capítulo, implican claramente lo contrario de esto: implican que cuando una vez hemos descubierto cuáles son los sentimientos u opiniones de los hombres, la cuestión total está al fin puesta en claro; que, de hecho, no queda nada ya por discutir. He intentado mostrar que estas opiniones son indefendibles; en lo que viene procederé sobre el supuesto de que en efecto, lo son; así como también procederé sobre el supuesto de que una y la misma acción no puede ser conjuntamente justa e injusta. Y el mismísimo hecho de que podamos actuar sobre estos supuestos es un argumento indirecto a favor de su veracidad. Pues si siempre que nosotros afirmamos que una acción es justa o injusta estuviéramos meramente haciendo una afirmación acerca de los sentimientos u opiniones de algún hombre, sería increíble que nos equivocáramos en cuanto a nuestro propio pensamiento, hasta el punto de creer que un problema de rectitud no *pueda* ser solucionado de un modo absoluto mostrando lo que los hombres sienten y piensan, y creer que una acción no *puede* ser a la vez justa e injusta. Se verá que sobre estos supuestos podemos levantar muchas cuestiones acerca de lo justo

y lo injusto que no parecen indudablemente absurdas; y que, sin embargo, sería muy absurdo — serían cuestiones acerca de las cuales no podríamos dudar por un momento — que las afirmaciones acerca de lo justo y lo injusto fuesen meramente afirmaciones acerca de los sentimientos y opiniones de los hombres o que la misma acción pudiera ser a la vez justa e injusta.

Capítulo IV

Objetividad de los juicios morales

(Conclusión)

En el comienzo del último capítulo quedó expuesto que la teoría ética que estamos considerando — la teoría expuesta en los dos primeros capítulos — no mantiene con relación a ninguna *clase* de acciones voluntarias que si una acción de la clase en cuestión es justa una vez, cualquiera otra acción de la misma clase deba ser siempre justa. Y esto es verdad en el sentido en el que según creo debe ser naturalmente entendida aquella proposición. Pero ahora es importante subrayar que en un cierto sentido la proposición no es verdadera. Nuestra teoría afirma que si cualquiera acción voluntaria es una vez justa, cualquier otra acción voluntaria semejante a ella en un respecto particular — o más bien en una combinación de dos respectos — debe también siempre ser justa; y puesto que, si tomamos la palabra clase en el sentido más amplio posible, cualquier conjunto de acciones que se parezcan en algún respecto cualquiera puede decirse que forma una clase, síguese que en este sentido lato nuestra teoría mantiene que hay muchas clases de acciones tales que si

una acción perteneciente a una de ellas es una vez recta, cualquiera acción perteneciente a la misma clase será siempre recta.

Lo que nuestra teoría afirma en este punto de la objetividad de los juicios morales creo que no puede ser expuesto con exactitud y precisión a no ser de un modo algo complicado, pero es importante hacerlo con tanta precisión como sea posible. He aquí el punto preciso. Esta teoría afirmó, como vimos, que la cuestión de si una acción voluntaria es justa o injusta depende siempre de cuáles sean sus efectos totales comparados con los efectos totales de todas las demás posibles acciones que pudiéramos haber realizado en vez de ella. Supongamos, pues, que tenemos una acción X que es justa, y cuyos efectos totales son A; supongamos que los totales efectos de todas las acciones posibles hubieran sido respectivamente B, C, D y E. El principio preciso al cual nos estamos ahora refiriendo, podría entonces formularse del modo siguiente. Nuestra teoría implica, a saber: que cualquier acción Y semejante a X juntamente en los dos respectos, 1.°, de que sus efectos totales sean precisamente similares a A, y, 2.°, de que los efectos totales de todas las posibles alternativas sean posiblemente similares a B, C, D y E, será necesariamente también justa, si X es justa. Y será también necesariamente injusta si X es injusta. Es importante subrayar el hecho de que esto será solamente verdadero de las acciones que sean semejantes a X juntamente en estos dos respectos a la vez. No podemos decir que cualquier acción Y, cuyos efectos totales son preci-

samente semejantes a los de X será también justa si X es justa. Es absolutamente esencial que la otra condición sea también satisfecha : o sea que los efectos totales de todas las posibles alternativas fuesen también precisamente semejantes en entrambos casos. Pues si no lo fueran — si en el caso de Y fuese posible alguna alternativa que tuviera efectos muy diferentes de cualesquiera otros que hubieran sido producidos por cualquier alternativa que fué posible en el caso de X — entonces, de acuerdo con nuestra teoría, es posible que los efectos totales de esta otra alternativa fueran intrínsecamente mejores que los de T, y en aquel caso Y sería injusta, aunque sus efectos totales fuesen precisamente semejantes a aquellos de X, y X fuese justa. Ambas condiciones deben, pues, ser satisfechas simultáneamente. Pero nuestra teoría implica que cualquier acción que sea semejante a otra juntamente en ambos de estos dos respectos a la vez, ha de ser justa si la primera es justa, e injusta si la primera es injusta.

Este es exactamente el principio con el que tenemos que habérnoslas ahora. Tal vez pudiera ser presentado más convenientemente en la forma en que fué expuesto en el Capítulo II, a saber : que si siempre es justo obrar una acción, cuyos efectos totales son A con preferencia a otra, cuyos efectos totales son B, necesariamente siempre es justo obrar cualquier acción, cuyos totales efectos sean precisamente semejantes a A, cuyos totales efectos sean precisamente semejantes a B. Esto es, según creo, lo que de ordinario se significá diciendo simplemente que la cuestión de si una acción es justa

o injusta depende siempre de sus totales efectos o consecuencias; pero esta última expresión no puede ser aceptada como una exposición exacta del principio porque, como veremos, pudiera sostenerse que lo justo y lo injusto en un cierto sentido siempre dependen de las consecuencias totales de una acción, y, sin embargo, que este principio es falso. Se expresa también algunas veces diciendo que si una acción es una vez justa, cualquier acción precisamente semejante a ella en circunstancias que sean también precisamente semejantes en todos respectos, debe ser así mismo recta. Pero esto es a la vez demasiado estrecho y demasiado lato. Es demasiado estrecho porque nuestro principio no se confina a una afirmación acerca de las acciones *precisamente semejantes*. Nuestro principio afirma que cualquier acción Y, cuyos *efectos* son precisamente semejantes a aquellos de otra X, será justa, si X es justa, con tal que los efectos de todas las alternativas posibles en los dos casos sean también precisamente semejantes, aunque Y *no* sea precisamente semejante a X, sino manifiestamente diferente de ella. Y es demasiado lato porque no se sigue del hecho de que dos acciones sean a la vez precisamente semejantes y realizadas también en circunstancias precisamente semejantes el que sus efectos deban ser asimismo precisamente semejantes. Desde luego que esto es lo que se deduce *mientras las leyes de la Naturaleza no varíen*. Pero si suponemos que las leyes de la Naturaleza cambian o si imaginamos el Universo regido por diferentes leyes naturales de las que rigen éste en que vivimos, entonces claro que una

acción precisamente semejante realizada en circunstancias precisamente semejantes podría, sin embargo, tener *diferentes* efectos totales. Por lo tanto, de acuerdo con nuestros principios, la afirmación de que dos acciones cualesquiera, precisamente semejantes, hechas en circunstancias precisamente semejantes, deben ambas ser justas si la una lo es, aunque aplicable a este Universo con tal que, como de ordinario se supone, las leyes de la naturaleza no cambien, no es cierto *de un modo absolutamente incondicionado*. Pero nuestro principio afirma de un modo absolutamente incondicionado que si una vez es recto prefcrir un conjunto de efectos totales, A, a otro conjunto, B, debe ser siempre justo en cualquier Universo imaginable preferir un conjunto precisamente similar a A a un conjunto precisamente similar a B.

Así, pues, este es un segundo principio muy fundamental que nuestra teoría afirma — un principio que en cierto sentido tiene que ver con las clases de acciones y no meramente con las acciones particulares. Y al afirmar este principio, paréceme también que nuestra teoría está en lo justo. Pero muchas diferentes opiniones han sido mantenidas, las cuales, afirmando que una y la misma acción no puede ser a la vez justa e injusta, afirman o implican, sin embargo, que este segundo principio es falso. Y propongo en este capítulo que tratemos de aquellas de entre ellas que se asemejan a las teorías de que nos ocupamos en el último capítulo en un respecto particular, o sea que dependen de alguna opinión concerniente al *sentido* de la palabra «justo» o de la palabra «bueno».

Y lo primero de todo, mencionaremos brevemente una teoría muy similar a alguna de aquellas de que nos ocupamos en el último capítulo y que creo se confunde muy a menudo con ellas, pero que, sin embargo, difiere de ellas en una consideración muy importante. Dice: sostener que una acción sea justa o injusta es lo mismo que decir que la mayoría de los hombres experimentan, más a menudo que algún sentimiento particular (o ausencia de sentimiento) hacia acciones de la clase a que pertenezca. Esta teoría difiere de aquellas que consideramos en el último capítulo en que no implica que una y la misma acción no sea efectivamente alguna vez justa e injusta a la par. Pues, por mucho que los sentimientos de los hombres difieran, y puedan diferir las diferentes sociedades en distintas épocas, sin embargo, si tomamos estrictamente la mayoría de los seres humanos de todos los tiempos pasados, presentes y futuros, cualquier clase de acción que sea por ejemplo aprobada por una tal absoluta mayoría de todos los humanos, no será a la vez desaprobada por una absoluta mayoría de seres humanos, aunque puede ser desaprobada por la mayoría de cualquier sociedad o por una mayoría de hombres que vivan en cualquier período de tiempo. Por lo tanto, esta proposición: decir que cuando afirmamos que una acción es justa o injusta estamos haciendo una afirmación acerca de los sentimientos de una absoluta mayoría de todos los humanos, no pugna con el principio de que una y la misma acción no puede ser a la vez justa e injusta. Nos permite decir que cualquier acción particular es siempre justa e

injusta, a pesar del hecho de que hombres diferentes y sociedades diferentes puedan sentir diferentemente acciones de aquella clase en el mismo o en diferente tiempo. Lo que pugna con ello es el principio que estamos ahora considerando. Puesto que implica que si no sucedió que una mayoría de la humanidad experimentara un sentimiento particular hacia acciones de una clase A, no sería justo preferir las acciones de esta clase a aquellas de la otra clase B, aunque los efectos de A y B respectivamente pudieran ser precisamente semejantes a lo que ahora son. Es decir, implica que en un Universo en el que no hubiera hombres, o en el que los sentimientos de la mayoría fueran diferentes de los que son en este en que vivimos no podría ser justo preferir un conjunto total de efectos A a otro B, aunque en este Universo *sea* siempre justo preferir el uno al otro.

No sé yo ahora si esta teoría ha sido alguna vez mantenida de un modo expreso, pero algunos filósofos ciertamente han argüido como si ello fuese verdad. Grandes trabajos se han tomado, por ejemplo, para mostrar que a la humanidad en general le agradan las acciones que conducen a un máximum de placer y le desagradan aquellas que llevan a menos que un máximum y la prueba de que esto sea así ha sido usada al mismo tiempo como si fuese una prueba de que es *siempre* justo hacer aquello que conduce a un máximum de placer y torcido lo que lleva a menos que un máximum. Pero indudablemente, a no ser que muestre que la humanidad generalmente se complace con una clase

particular de acciones y que esto sea la misma cosa que mostrar que aquella clase de acciones es siempre justa, se necesita alguna prueba independiente para demostrar que aquello con que la humanidad en general se complace es siempre lo justo. Y algunos de aquellos que han utilizado este argumento parece que no han visto la necesidad de una tal prueba. Tan pronto como nos demos cuenta muy claramente de que decir que una acción es justa no es la misma cosa que decir que a la humanidad en general le agrada, resulta obvio que mostrar cómo la humanidad se complace generalmente con alguna clase particular de acciones no es suficiente para mostrar que éstas sean justas. Y de aquí puede inferirse a mi juicio claramente que quienes han argüido como si ello fuera suficiente han argüido como si decir que una acción es justa fuese la misma cosa que estar diciendo que a la humanidad en general le agrada; aunque tal vez, si se les hubiera presentado de un modo expreso esta suposición, la hubieran rechazado.

Creo que, por lo tanto, podemos decir que la teoría según la cual, denominar una acción justa o injusta es la misma cosa que decir que una inmensa mayoría de todos los hombres tiene algún sentimiento particular (o la ausencia de sentimiento) respecto de acciones de aquella clase, ha sido a menudo presupuesta aun en casos en que no ha sido expresamente mantenida. Y, por lo tanto, tal vez es digno de señalarse que se haya expuesto a la misma objeción exactamente a que están expuestas las dos teorías de que nos ocupamos en el capítulo anterior. La objeción consiste en que es muy

cierto, como un hecho, que un hombre puede no tener duda de que una acción es justa, aun cuando dude de que una absoluta mayoría de humanos experimente un sentimiento particular, o la ausencia de un sentimiento, respecto de ella, sea cual sea el sentimiento que adoptemos. Y lo que esto prueba es que, cualquiera que sea lo pensado, cuando piensa que la acción es justa, no está meramente pensando que una mayoría de humanos experimenta algún sentimiento particular respecto de ella. Por lo tanto, incluso si fuese verdad que aquello que es aprobado o que complace a una absoluta mayoría de humanos sea *de hecho* siempre lo justo (y no es esto lo que estamos discutiendo) ciertamente afirmar que ello sea justo no es *la misma cosa* que decir que es así aprobado. Y con esto venimos al fin de un cierto tipo de teorías con relación a las palabras «justo» e «injusto». Estamos ahora autorizados para l conclusión de que cualquiera que pueda ser el sentido de estas palabras no es, desde luego, idéntico con alguna cualquiera afirmación acerca de los sentimientos o los pensamientos de los *hombres* — ni de los de algún hombre particular ni de los de alguna sociedad particular, ni los de uno u otro hombre ni los de la humanidad como un todo. Predicar de una acción que es justa o injusta es predicar de ella algo muy diferente del mero hecho de que algún hombre o conjunto de hombres tenga de ella una opinión o experimente hacia ella un sentimiento particular.

Pero hay algunos filósofos, que sintiendo la más fuerte repugnancia hacia la opinión de que una y la

misma acción pueda en algún caso ser a la vez justa e injusta, y también hacia cualquier opinión según la cual la cuestión de que una acción sea justa e injusta dependa en algún modo de lo que los hombres — en todo caso la mayoría de los hombres — efectivamente sienta o piense acerca de ello, sin embargo parecen estar tan firmemente convencidos de que llamar a una acción justa debe ser meramente hacer una afirmación acerca de la actitud de algún ser respecto de ella, que han adoptado la opinión de que existe algún ser que no es el hombre, cuya actitud hacia una misma acción o clase de acciones nunca cambia y que cuando afirmamos que una acción es justa o injusta estamos haciendo meramente una afirmación acerca de la actitud de un ser no humano. Y lo que vamos ahora a considerar son las teorías de este tipo.

Creo que aquellos que han mantenido alguna teoría de este tipo, han juzgado en general que lo que queremos decir cuando denominamos justa o injusta una acción no es que aquel no-humano ser en cuestión tiene o no algún *sentimiento* hacia la clase de acciones a la que aquélla pertenece, sino que tiene o no tiene hacia ella una de las actitudes mentales que llamamos *querer*, *mandar* o *prohibir*; género de aptitud mental que nos es a todos familiar y que en general no se clasifica como sentimientos, sino como algo aparte de ellos. *Prohibir* acciones de una cierta clase es lo mismo que querer o mandar que *no* sean hechas. Y el punto de vista que se ha mantenido en general creo que ha consistido en decir que una acción *debe* ser hecha es lo mismo que

decir que pertenece a una clase de acciones *queridas* o mandadas por aquel ser no humano; decir que ello es *justo* es decir que pertenece a una clase de acciones no *prohibidas* por aquel ser no humano; y decir que ello es *injusto* o que no debe ser hecho es decir que pertenece a una clase de acciones prohibidas por aquel ser no humano. Todas las teorías de este tipo, de acuerdo con lo expuesto identifican todas las afirmaciones acerca de lo justo y lo injusto con estas afirmaciones acerca de la *voluntad* de algún ser no humano. Y hay dos razones indudables por las que tendríamos que mantener que si los juicios acerca de lo justo y lo injusto son juicios acerca de alguna actitud mental, entonces son en todo caso juicios acerca de la actitud mental que llamamos *querer*, más bien que acerca de cualquier otra que llamamos *sentir*.

La primera es que la noción que expresamos por la palabra «justo» parece estar indudablemente en muy estrecha conexión con aquello que expresamos por la palabra «debe», en la manera explicada en el Capítulo I (págs. 24-30) y que hay muchas acepciones que parecen indicar que la palabra «debe» significa un mandato. La misma denominación «los diez mandamientos» es un ejemplo familiar, y tal es el lenguaje en que están expresados que todo el mundo entiende estos mandamientos como afirmaciones de que ciertas acciones *deben* y otras no *deben* ser hechas. Pero, sin embargo, son llamados «*mandamientos*», y si miramos a lo que efectivamente dicen, nos encontramos con expresiones como éstas: «*no matarás*», «*no hurtarás*», expresiones

que indudablemente equivalen a « *no hurtar, no matar* », y que estrictamente por lo tanto expresan un mandato. Por esta sola razón es muy natural suponer que la palabra « *debe* » expresa *siempre* un mandamiento. Y hay todavía otra razón a favor de la misma suposición, a saber, que el hecho de que acciones de una misma clase deban o no deban ser hechas es llamado con frecuencia « una ley moral », denominación que indica naturalmente cómo tales hechos son en algún modo análogos a « leyes » en el sentido legal — el sentido en el que nosotros hablamos de las leyes de Inglaterra o de cualquier otro país. Pero si tratamos de averiguar lo que quiere significarse diciendo que alguna cosa dada es en este sentido « parte de la ley » de una comunidad dada, hay muchos hechos a favor de la opinión de que no otra cosa es parte de la ley de una comunidad sino lo que ha sido querido por alguna persona o personas que tienen la necesaria autoridad sobre aquella comunidad o puede ser deducido de algo que ha sido querido de este modo. De todos modos, lo cierto es que no resulta cosa fácil definir lo que quiere decirse por « *tener la necesaria autoridad* » o en otras palabras, decir en qué relación una persona o conjunto de personas deben estar con una comunidad, si ha de ser cierto que nada puede ser una ley de aquella comunidad, sino lo que estas personas han querido o que puede ser sacado de algo que ellas han querido. Pero todavía podría ser cierto que existiese siempre alguna persona o conjunto de personas cuya voluntad o consentimiento fuera necesario para hacer que una ley fuese tal ley. Y que esto

sea así o no, el caso parece ser que cada ley, que es ley de alguna comunidad, *depende*, en un cierto sentido, de la voluntad humana. Esto es verdad en el sentido de que, en el caso de una ley cualquiera, siempre hay algunos hombres, los cuales, realizando ciertos actos de voluntad, pudieran hacer que cesara la ley; y también que en el caso de cualquier cosa que *no* sea la ley, siempre existen algunos hombres, los cuales, realizando ciertos actos de voluntad, pudieran hacer que esto fuese ley, aunque desde luego, cualquier conjunto dado de hombres, que pudiera efectuar el cambio en el caso de algunas leyes, a menudo no podría efectuarlo en el caso de otras, y en esta contingencia, otro conjunto de hombres distinto sería requerido. Y desde luego, en algunos casos, el número de hombres cuya cooperación sería requerida habría de ser muy grande. Parece, por lo tanto, como si las leyes, en el sentido legal, dependieran esencialmente de la voluntad humana; y este hecho nos indica naturalmente que las leyes morales son también dependientes de la voluntad de algunos hombres.

Creo que estas son las dos principales razones que han conducido a las gentes a suponer que los juicios morales son juicios acerca de la voluntad, más bien que acerca de los sentimientos de algún ser o seres. Y para suponer, en el caso de las leyes morales, que el ser o seres en cuestión puedan ser algún hombre o conjunto de hombres, existen, desde luego, las mismas objeciones que hay para suponer que los juicios acerca de lo justo y lo injusto puedan ser meramente juicios

acerca de los sentimientos y opiniones de los hombres. Por lo tanto, en este camino, naturalmente ha surgido la opinión que estamos ahora considerando, opinión que consiste en decir que el que una acción sea justa o injusta, o debe ser o no debe ser hecha, es la misma cosa que decir que pertenece a una clase de acciones que ha sido mandada o permitida o prohibida por algún ser *no humano*. Desde luego que han sido mantenidas diferentes opiniones acerca de que o quien es ese ser no humano. Una de las más sencillas consiste en afirmar que es Dios, es decir, que cuando llamamos a una acción injusta queremos decir que Dios la ha prohibido. Pero otros filósofos han supuesto que este Dios podía ser llamado « Razón » o la « Razón Práctica » o la « Voluntad Pura » o la « Voluntad Universal » o el « Verdadero Yo ». En algunos casos se ha supuesto que los seres llamados por estos nombres eran meramente facultades del alma humana o alguna otra entidad residente o formando parte de las almas de los hombres. Y cuando esto ocurre, pudiera parecer incorrecto llamar a estas supuestas entidades *no humanas*. Pero todo lo que yo me propongo al llamarlas así es subrayar el hecho de que, aunque éllas fuesen facultades del alma humana o entidades que residiesen en ella, no son por lo menos *seres humanos*, es decir, no son *hombres* — ni algún hombre particular ni algún conjunto de hombres. Pues, *ex hypothesis* son seres que nunca pueden querer lo que es injusto, mientras que se admite que todos los hombres pueden querer lo que es injusto y algunas veces lo quieren. Sin duda que algunas veces

cuando los filósofos hablan como si creyesen en la existencia de seres de esta especie, hablan metafóricamente y no comparten realmente tal creencia. Así, un filósofo puede hablar a menudo de una verdad ética como de un « dictado de la Razón », sin que realmente implique lo que dice que haya una facultad o parte de nuestra mente, que invariablemente nos conduzca de un modo recto y nunca de un modo torcido. Pero creo que no hay duda que tal lenguaje no es siempre metafórico. Mantiénese la opinión de que siempre que juzgo verdaderamente o quiero rectamente, hay en realidad algo en mí que obra estas cosas — la misma cosa en cada diferente ocasión — ; y que este algo nunca juzga falsamente o quiere torcidamente. De modo que cuando yo juzgo falsamente o quiero torcidamente es alguna cosa diferente la que en mí obra así.

Ahora bien, parecerá a mucha gente que la objeción más seria a opiniones de esta clase consiste en asegurar, por lo menos, que es extraordinariamente dudoso que exista un ser tal y como ella lo supone — algún ser que nunca quiera lo que es injusto, sino siempre únicamente lo que es justo — y yo por mi parte creo que según todas las probabilidades no existe un tal ser, sea un Dios o un ser cualquiera de esos que los filósofos han llamado con los nombres que he mencionado.

Pero discutir de un modo apropiado las razones en pro y en contra la suposición de la existencia de estos seres nos llevaría lejos. Y afortunadamente no es necesario para nuestro propósito presente, puesto que la sola cuestión a que necesitamos contestar es si aun

suponiendo que exista un tal ser, que manda todo lo que debe ser hecho y prohibe todo lo que es injusto y solamente lo que es injusto, lo que *queremos significar* diciendo que una acción debe o no debe ser hecha, puede ser meramente, y según todas las probabilidades, que este ser la manda y la prohibe. Y me parece que hay un argumento concluyente contra la suposición de que esto sea todo lo que queremos decir, aunque realmente exista, en efecto, un tal ser.

El argumento consiste simplemente en que, existiendo o no un tal ser, hay ciertamente muchas gentes que no creen en su existencia y que tales gentes, a despecho de no creer en su existencia, pueden continuar creyendo a pesar de todo que hay acciones justas e injustas. Mas si la opinión que estamos considerando fuera verdadera, esto sería completamente imposible. De acuerdo con aquella opinión, creer que una acción es justa es la misma cosa que está prohibida por uno de estos seres no humanos; de modo que cualquiera que alguna vez crea que una acción es justa, está *ipso facto* creyendo en la existencia de tal ser. Mantiene, por lo tanto, que todo aquel que cree que las acciones son justas o injustas, cree de hecho en la existencia de uno de estos seres. Esta suposición parece claramente contraria a los hechos. Podría, sin duda, argüirse que cuando decimos que existen algunas gentes que no creen en ninguno de estos seres, la verdad es que realmente hay algunas gentes que piensan que no creen en ellos, aun cuando de hecho todo el mundo realmente cree. Pero es seguramente imposible mantener con se-

riedad que estén tan equivocados en todos los casos acerca de la naturaleza de sus propias creencias. Ahora bien, si esto es así, se sigue de un modo absoluto que aunque las acciones injustas son siempre en efecto prohibidas por algún ser no humano, sin embargo, decir que son injustas no equivale a decir que están prohibidas por un tal ser.

También es importante insistir, como un argumento contra opiniones de esta clase, acerca de la razón por la que ellas contradicen el principio que estamos considerando en este capítulo. Contradicen este principio porque implican que no existe en absoluto ninguna clase de acciones de las cuales podamos decir que siempre serían en cualquier Universo imaginable justas e injustas. Esto es así porque implican que si el ser no humano, cuya existencia ellas suponen, no existiese, nada sería justo e injusto. Así, por ejemplo, si se mantiene que llamar una acción injusta es la misma cosa que decir que está prohibida por Dios, se seguirá que si Dios no existe, nada será injusto ; y de aquí que no podamos posiblemente mantener que Dios prohibe lo que es injusto *porque* es injusto. Mantenemos, por el contrario, que la injusticia de lo que es injusto consiste simple y únicamente en el hecho de que Dios lo prohibe — opinión hacia la cual muchos, aun de aquellos que creen que lo que es injusto es en efecto prohibido por Dios, sentirían justa repugnancia.

Por estas razones me parece que podríamos finalmente concluir que cuando afirmamos que una acción es justa o injusta, no estamos meramente haciendo

una afirmación acerca de la actitud mental que tiene hacia ella algún ser o conjunto de seres cualquiera — sea cual sea la actitud mental en cuestión, ya un sentir, ya un pensar o ya un querer, y sea cual sea el ser o seres que aceptemos, humano o no humano —; y de aquí que no sea suficiente prueba de que una acción sea justa o injusta el que un ser particular o conjunto de seres tenga o no tenga una particular actitud mental hacia ella.

Pero hay muchos filósofos que admiten plenamente esto, y admiten que los predicados denotados por las palabras «justo e injusto» no consisten en poseer una relación cualquiera con los sentimientos o los pensamientos o la voluntad de algún ser; y que van aún más lejos que esto, y admiten que la cuestión de si una acción es justa o injusta depende en un solo sentido solamente de sus consecuencias, o sea en el sentido de que ninguna acción podrá nunca ser justa si le fué posible a la gente realizar alguna otra que hubiera tenido *mejores* consecuencias totales; pero al propio tiempo que admiten todo esto, sostienen, sin embargo, que llamar a un conjunto de consecuencias mejor que otro, es la misma cosa que decir que uno de los conjuntos está relacionado con alguna mente o mentes de un modo que no está el otro. Es decir, que mientras admiten que llamar a una acción justa o injusta no es meramente afirmar que se adopta hacia ella alguna actitud mental particular, sostienen que llamar a una cosa «buena o mala» *consiste* meramente en afirmar esto. Y, desde luego, si fuese verdad

que ninguna acción pudiese nunca ser justa, a no ser que sus efectos totales fueran tan *buenos* como fuese posible, entonces esta opinión, por lo que se refiere al significado de las palabras « bueno » y « malo » resultaría contradicho el principio que estamos considerando en este capítulo de un modo tan efectivo como lo contradecía la correspondiente opinión que mantuviéramos acerca del sentido de las palabras « justo » e « injusto ». Pues si al decir que un conjunto de efectos A *es mejor* que otro B, meramente queremos decir que A tiene una relación con alguna mente o mentes que B no tiene, entonces se seguirá que un conjunto de efectos precisamente similar a A no será mejor que un conjunto precisamente similar a B, si no sucede que posee las requeridas relaciones con alguna mente. Y de aquí se seguirá que aunque en una ocasión o en un Universo fuera recto preferir A a B, sin embargo, en otra ocasión o en otro Universo muy fácilmente sucedería que no fuera recto preferir un conjunto de efectos precisamente semejantes a A, a otro conjunto precisamente semejante a B.

Por esta razón la opinión de que el sentido de las palabras bueno y malo es meramente que algún ser tiene alguna actitud mental hacia la cosa que designamos con estos apelativos, puede constituir una objeción inevitable hacia el principio que estamos considerando. Sucederá sin duda esto solamente si admitimos que debe ser siempre justo hacer aquello que produzca los mejores efectos totales posibles. Pero podría mantenerse que esto es evidente de por sí, y muchas

personas que sostienen esta opinión con relación al sentido de lo « bueno » y lo « malo » creo que se inclinarían a admitir que ello es así. Desde ahora se hace importante considerar esta nueva objeción a nuestro principio.

Esta opinión de que al llamar a una cosa buena o mala meramente significamos que algún ser o seres tienen una cierta actitud mental hacia ella ha sido mucho más comúnmente mantenida que la opinión correspondiente con relación a lo « recto » y lo « torcido »; y puede ser mantenida en muy diferentes formas. Así, podría mantenerse que decir que una cosa es « buena » es lo mismo que decir que alguien *piensa* que es buena, opinión que pudiera reputarse con el mismo argumento general que fué usado en el caso de la opinión paralela acerca de lo « justo » y lo « injusto ». De nuevo pudiera mantenerse que cuando cada hombre llama a una cosa « buena » o « mala » meramente significa que *él mismo* piensa que ello es así o experimenta algún sentimiento ante ello; opinión de la cual se seguirá, como en el caso de lo justo y lo injusto, que nunca dos hombres podrán diferir en su opinión acerca de si una cosa es buena o mala. De nuevo también, en la mayor parte de las formas en que pueda ser mantenida, ciertamente se seguirá que una y la misma cosa puede ser *a la par* buena y mala; puesto que cualquier par de actitudes mentales, o cualquier actitud mental aislada que tomemos, parece tan cierto aquí como en el caso de lo justo y lo injusto que hombres diferentes adoptarán algunas veces diferentes actitudes mentales hacia la

misma cosa. Esto ha sido, sin embargo, muy a menudo discutido en el caso de una actitud mental particular que merece se haga de ella una especial mención. Una de las principales diferencias entre las opiniones que se han mantenido con relación al significado de lo bueno y lo malo y aquellas que han sido mantenidas con relación al significado de lo justo y lo injusto es que en el primer caso se ha juzgado con mucha frecuencia que lo que queremos decir al llamar a una cosa buena es que ha sido *deseada*, o deseada de un modo particular. No menciono esta actitud de « deseo » en el caso de lo justo y lo injusto porque hasta donde llega mi saber nadie ha sostenido nunca que llamar a una cosa « recta » es lo mismo que decir que es deseada. Pero la más común de todas las opiniones con relación al sentido de la palabra « bueno » es que llamar una cosa « buena » es decir que es « deseada » o deseada por sí misma; y, lo que es bastante curioso, esta opinión ha sido usada como un argumento en favor de la mismísima teoría expuesta en nuestros dos primeros capítulos, apoyándose en que ningún hombre nunca desea — o desea por su propia causa — nada, excepto *el placer* — o *su propio* placer —, y de aquí puesto que « bueno » significa « deseado », que cualquier conjunto de efectos que contenga más placer *debe* ser siempre mejor que otro que contenga menos. Desde luego, aun en el caso de que fuera verdad que ningún hombre nunca deseara nada, sino el placer, no se seguiría realmente, como este argumento resume, que un conjunto que contenga más placer ha de ser necesariamente *siempre* mejor que

uno que contenga menos. Por el contrario, se sigue lo más opuesto, ya que lo que se sigue es que si sucediera que algunos seres desearan alguna otra cosa que no fuese el placer — y podemos fácilmente concebir esto —, entonces, aquellos todos que contengan más placer, fácilmente no serían mejores que los que contengan menos. Ahora bien, se reconoce generalmente que es una completa equivocación suponer, no sólo que los hombres deseen solamente el placer, sino también que no deseen otras cosas por sí mismas. Y sea esto así o no, la cuestión es indiferente a nuestro actual propósito, que es encontrar algunos argumentos muy generales; es en cualquier caso cosa distinta de decir que es meramente deseada o deseada por sí misma, ni tampoco que hacia ella se adopta cualquiera otra actitud mental. ¿Qué argumentos encontraremos para otra actitud mental? ¿Qué argumentos encontraremos para demostrar esto?

Para comenzar, adviértase cuidadosamente lo siguiente: Que no necesitamos demostrar que cuando llamamos a una cosa « buena », nunca queremos decir simplemente que alguien tiene una actitud mental respecto de ella. Hay muchas razones para pensar que la palabra «bueno» es ambigua, que en diferentes ocasiones la usamos en diferentes sentidos, y si esto es así, es muy posible que en alguno de sus usos su suposición sea meramente la afirmación de que alguien tiene algún sentimiento o alguna otra actitud mental hacia la cosa llamada « buena », aunque esto no suceda en otras acepciones de la palabra. Por lo tanto, lo

que nos preocupa no es mostrar que *alguna vez* su suposición sea meramente ésta ; lo que nosotros necesitamos demostrar es que alguna vez no es ésta su suposición. Pues lo que tenemos que hacer es meramente refutar el argumento de que si afirmamos « sería siempre equivocado preferir un conjunto de « peores » consecuencias totales a uno « mejor » *necesitemos* en esta proposición significar meramente por « mejor » y « peor » ciertas consecuencias respecto de las cuales se adopta una determinada actitud mental — una conclusión de la cual se seguiría que aunque un conjunto de consecuencias A fué una vez mejor que un conjunto B un conjunto precisamente semejante a A nunca sería necesariamente mejor que un conjunto precisamente semejante a B.

Sería mejor, por lo tanto, a fin de definir el problema, concentrar nuestra atención sobre una acepción particular de la palabra « bueno » en la cual parece claramente que no significa esto. Tomaremos como ejemplo aquella acepción que empleamos en los juicios de lo que fué llamado en el Capítulo II « valor intrínseco », es decir allí donde juzgamos, por lo que se refiere a un particular estado de cosas, que valdría la pena — sería « una buena cosa » — que aquel estado de cosas existiera, *aunque ninguna otra cosa existiera además*, o al mismo tiempo o después. Desde luego que nosotros no hacemos tan constantemente juicios de esta clase acerca de la bondad de las cosas, como hacemos otros juicios. Pero ciertamente que podemos hacerlos, y parece clarísimo que en ellos significamos *algo*. Pode-

mos considerar con relación a cualquier estado particular de cosas si valdría la pena que existiera, aunque absolutamente ninguna otra cosa fuera de ella existiera en el Universo ; si, por ejemplo, habría valido la pena de que el Universo tal como ha existido hasta ahora existiera, aunque en absoluto nada continuara siendo, porque su existencia fuera interrumpida en el momento presente : *podemos* considerar si la existencia de un tal Universo hubiera sido mejor que la nada, o si hubiera sido cabalmente tan bueno que nada en suma hubiera nunca existido. En el caso de estos juicios, me parece que hay fuertes razones para mantener que no estamos meramente haciendo una afirmación ya acerca de la actitud de nuestra propia mente hacia el estado de cosas en cuestión, ya acerca de la actitud mental de algún otro hacia dicho estado de cosas. Y si podemos demostrar esto, en este caso es suficiente para nuestro propósito.

Ahora bien : ¿Cuáles son las razones que apoyan esto?

Creo que deberíamos distinguir dos casos diferentes de acuerdo con los géneros de actitud mental acerca de los cuales se supone que hacemos nuestra afirmación.

Si se juzga que lo que estamos afirmando es meramente que el estado de cosas en cuestión es uno cuya idea a nosotros o a alguien le *agrada*, o que sería *deseado* o *deseado por sí mismo* — y éstas son las opiniones que más comúnmente parece ser mantenidas — el siguiente argumento me parece ser concluyente contra todas las opiniones de este tipo. En efecto, un hombre

puede ciertamente creer con relación a una cosa o a un estado de cosas dados que su idea agrade a alguien y *sea* deseada y aun deseada por sí misma, y, sin embargo, creer que en modo alguno valga la pena de que existieran si hubieran de existir completamente solos. Podría incluso creer que sería una cosa positivamente mala — *peor* que la nada — que aquello existiera completamente solo, a pesar del hecho de que él conozca que es deseado y aun fuertemente deseado por sí, y aunque él mismo fuera el que lo deseara. Que algunos hombres pueden y hacen tales juicios, que puedan juzgar y juzguen que cosas que ellos mismos desean o que les agradan sean, no obstante, intrínsecamente malas (es decir, que serían malas prescindiendo de sus consecuencias e incluso si existiesen completamente solas) es, creo, innegable ; y no hay que dudar de que los hombres juzgan de tal manera muy frecuentemente con relación a las cosas que son deseadas por otros. Y si esto es así, entonces con ello se prueba concluyentemente que juzgar que una cosa sea intrínsecamente buena no es lo mismo que juzgar que le agrada a algún hombre o que es deseada o deseada por sí misma. Desde luego podría mantenerse que cualquiera que juzgue así está en lo justo ; que de hecho cualquier cosa que es deseada es siempre intrínsecamente buena, pero ésta no es la cuestión. Por el momento no estamos discutiendo si ello puede ser así *de hecho*. Todo lo que tratamos de demostrar es que, aunque esto sea así, sin embargo, decir que una cosa es intrínsecamente buena no es *lo mismo* que decir que es deseada. Y esto se de-

duce de un modo absoluto con sólo que un hombre crea en un único caso que una cosa *es* deseada, pero que *no* crea al mismo tiempo que es intrínsecamente buena.

Pero no estoy seguro de que este argumento pudiera mantenerse frente a todas las formas en las que la opinión pudiera ser mantenida, aunque puede mantenerse frente a aquéllas en las que de ordinario es mantenida. Creo que hay sentimientos con relación a los cuales es mucho más plausible mantener la creencia de que ser experimentados hacia una cosa dada es lo mismo que creer que la cosa es intrínsecamente buena, que el mantener esto con relación al mero sentimiento de placer o deseo de una cosa *por sí misma*. Por ejemplo, podría, según lo que se me alcanza, ser verdadero que hubiese realmente algún sentimiento muy especial de tal naturaleza que cualquier hombre que conociese que él mismo o algún otro lo experimentase hacia ciertos estados de cosas no podría dudar de que este estado de cosas en cuestión fuese intrínsecamente bueno. Entonces, si esto fuese así, el último argumento no podría sostenerse frente a la opinión de que cuando llamamos a una cosa intrínsecamente buena queremos meramente decir que hacia ella se experimenta *este sentimiento especial*. Si esta opinión fuese mantenida, el único argumento que yo puedo encontrar contra ella es que seguramente es una cosa llana de entender que, incluso en el caso de que el sentimiento especial en cuestión no haya sido experimentado por nadie hacia el estado de cosas dado, sin embargo, el estado de cosas hubiera sido intrínsecamente bueno.

Pero a fin de hacer completamente evidente la fuerza de este argumento, es necesario precavernos contra una falsa idea que es muy corriente y propensa a oscurecer toda la cuestión que estamos ahora discutiendo. Es decir, nosotros no estamos ahora discutiendo que ninguna cosa podría ser buena del todo a no ser que alguien experimente algún sentimiento hacia *algo* ; ni estamos discutiendo que no haya muchas cosas que sean buenas en un cierto sentido de esta palabra y que, sin embargo, no serían buenas del todo, a no ser que alguien experimentase algún sentimiento hacia ellas Por el contrario, entrambas proposiciones que son muy comúnmente mantenidas, me parecen ser perfectamente verdaderas. Creo que es verdad que ningún todo puede ser intrínsecamente bueno, a no ser que contenga algún sentimiento hacia algo, como una de sus partes ; y creo también verdadero que en un sentido muy importante de la palabra « bueno » (aunque no en el sentido en que la tomo en la frase « intrínsecamente bueno »), muchas cosas que son buenas no lo serían a no ser que alguien tuviese hacia ellas algún sentimiento. Por lo tanto, claramente podremos distinguir la cuestión de si estas cosas son así de aquella otra cuestión que estamos ahora discutiendo. La cuestión que estamos ahora discutiendo es meramente la siguiente : concedido que nada puede ser intrínsecamente bueno, a no ser que contenga algún sentimiento, si una cosa que es de este modo buena y contiene este sentimiento no puede ser buena sin necesitar tener *otro* sentimiento de alguien respecto de *ella*. Este punto

puede ser sencillamente explicado tomando el caso del placer. Supongamos por el momento que nada pudiera ser intrínsecamente bueno que no contuviese algún placer, y que todo cuanto contuviese más placer que dolor fuera intrínsecamente bueno. La cuestión que estamos ahora discutiendo es meramente si, suponiendo que esto sea así, cualquier todo que contuviera más placer que dolor no sería bueno, aunque nadie experimentase *en lo sucesivo un sentimiento respecto de él.* Esto me parece evidente de toda evidencia. Pero en este caso, decir que un estado de cosas es intrínsecamente bueno no puede posiblemente ser lo mismo que decir que alguien tiene algún género de sentimiento respecto de ello, aunque por otra parte ningún estado de cosas puede ser intrínsecamente bueno, a no ser que contenga algún sentimiento respecto de algo.

Pero después de todo, no sé si el más fuerte argumento contra cualquier opinión que afirme que llamar una cosa « buena » es lo mismo que decir que se adopta respecto de alguna actitud mental, no consiste meramente en el hecho de que dos proposiciones acerca de lo « justo » y lo « injusto » sean evidentes de por sí, a saber, 1.°, que si fuera una vez el deber de un ser que sabe que los efectos totales de una acción serían A y los de otra B, escoger la acción que produjera A con preferencia a la que produjera B, necesariamente sería siempre el deber de cualquier ser que estuviera en el caso de escoger entre dos acciones, de una de las cuales se supiera que había de producir precisamente efectos totales semejantes a A, mientras que los efectos

totales de la otra habían de ser precisamente semejantes a B, escoger la primera más bien que la segunda, y 2.°, que necesariamente siempre es el deber de cualquier ser que tuviera que escoger entre dos acciones, una de las cuales supiese que tenía mejores efectos totales que otras, escoger la primera. De estas dos proposiciones tomadas conjuntamente se sigue de un modo absoluto que si un conjunto de efectos totales A es una vez *mejor* que otro B, cualquier conjunto precisamente similar a A necesariamente siempre debe ser mejor que cualquier conjunto precisamente similar a B. Y siendo esto así, entonces « mejor » y « peor » no pueden referirse a relaciones con una actitud mental, puesto que no estamos autorizados a decir que si una actitud dada es una vez adoptada respecto de A y B, la misma actitud habría de ser siempre adoptada respecto de cualquier par de «todos» precisamente semejante a A y B.

Capítulo V

Resultados de la prueba de lo justo y lo injusto

En el capítulo anterior comenzábamos considerando las objeciones que pueden hacerse a un fundamentalísimo principio, que es presupuesto por la teoría establecida en los dos primeros; principio que puede ser resumido en dos proposiciones: 1.ª, que la cuestión de si una acción es justa o injusta depende siempre de sus consecuencias *totales*, y 2.ª, que si es una vez recto preferir un conjunto de consecuencias *totales*, A, a otro conjunto, B, debe necesariamente ser justo siempre preferir un conjunto precisamente similar a A, a cualquier otro conjunto precisamente similar a B. Las objeciones a este principio, que hemos considerado en el capítulo anterior, descansan en ciertas opiniones en relación con el sentido de las palabras «justo» y «bueno». Pero restan aún otras varias muy diferentes objeciones, que podrían presentarse contra ella, aunque rechazáramos estas opiniones. Es decir, que hay objeciones que podrían y deberían hacerse a aquella teoría por gentes que aceptasen las dos proposiciones que traté

de exponer en el capítulo anterior, a saber, 1.°, que llamar a una acción « justa » o « injusta » no es la misma cosa que decir que un ser cualquiera tiene con relación a ella una actitud mental cualquiera, y 2.°, que si algún todo dado es una vez intrínsecamente bueno o malo, cualquier todo precisamente similar a él debe siempre ser intrínsecamente bueno o malo precisamente en el mismo grado. Y en el presente capítulo voy a considerar brevemente cuáles me parecen ser las más importantes objeciones que aún restan.

Todas ellas están dirigidas contra la opinión de que lo justo y lo injusto siempre dependen de los resultados o consecuencias *efectivos* de una acción. Esto puede negarse por varias *razones diferentes*; y ahora trato de exponer claramente la principal de estas razones, y señalar el porqué no me parece concluyente.

En primer lugar, podría decirse que estableciendo el principio de que lo justo y lo injusto dependen de las consecuencias, acabamos con la distinción entre lo que es un *deber* y lo que es meramente *conveniente*; y entre lo que es *injusto* y lo que es meramente *impropio*. Sin embargo, es común distinguir entre el deber y la conveniencia. Y podría decirse que el verdadero sentido de llamar a una acción «conveniente» consiste en afirmar que producirá las mejores consecuencias posibles según las circunstancias. Si, por lo tanto, dijéramos también que una acción es un *deber*, siempre y cuando produzca las mejores consecuencias posibles, parecería que nada dejábamos con qué distinguir el deber de la conveniencia.

Ahora bien, es importante, lo primero de todo, señalar contra esta objeción que, aun admitiendo que llamar a una acción conveniente es lo mismo que decir que produce las mejores consecuencias posibles, nuestro principio no nos obliga todavía a mantener que llamar a una acción conveniente sea *la misma cosa* que llamarla un deber. A lo sumo a que nos obliga es a mantener que todo aquello que sea conveniente es *también* un deber, y que todo lo que sea un deber es siempre *también* conveniente. Es decir, se mantiene que deber y conveniencia *coinciden*; pero esto no es mantener que el significado de las dos palabras sea el mismo. Creo que es cosa clara que el significado de ambas palabras *no* es el mismo; pues si lo fuera entonces sería una mera tautología decir que es siempre nuestro deber obrar lo que produzca las mejores consecuencias posibles. Nuestra teoría no prescinde, por lo tanto, de la distinción entre los *significados* de las palabras « deber » y « conveniencia »: únicamente mantiene que ambos se aplicarán siempre a las mismas acciones.

Pero, sin duda, muchos de los que hacen esta objeción pretenden negar esto. No solamente dicen que llamar a una acción conveniente es cosa distinta de llamarla un deber, sino que pretenden que algunas veces lo que *es* conveniente es, al par, *injusto*, y lo que *es* un deber no es conveniente. Es esta una opinión que indudablemente es mantenida con frecuencia; las gentes hablan a menudo como si muchas veces hubiese un conflicto real entre el deber y la conveniencia. Pero en muchos casos en que generalmente se mantendría que

existe tal conflicto, creo que podríamos explicarlo suponiendo que cuando llamamos a una acción « conveniente » no siempre queremos decir con todo rigor que sus *totales* consecuencias, tomando absolutamente *todas ellas* en cuenta, sean las mejores posibles. No es claro que siempre queramos significar esto: tal vez algunas veces solamente queremos decir que la acción es conveniente para algún fin particular; y algunas veces que es conveniente a los intereses del agente, pero no en general. Si solamente queremos decir esto, nuestra teoría, sin duda, no nos obliga a mantener que lo conveniente *es* siempre un deber, y que el deber siempre es conveniente. Unicamente nos obliga a mantener esto si « lo conveniente » se entiende en el más estricto y completo sentido, significando: que *absolutamente todas* las consecuencias se han tomado en cuenta, y se ha evidenciado que son las mejores posibles. Si esto fuera claramente comprendido, yo creo que entonces muchos repugnarían admitir que puede alguna vez ser realmente inconveniente obrar nuestro deber, o que lo que real y verdaderamente es conveniente, puede alguna vez, en este estricto sentido, ser injusto.

Pero, sin duda, algunos mantendrán todavía que es, o puede ser, alguna vez, nuestro deber realizar acciones que *no* tengan las mejores consecuencias posibles, y alguna vez positivamente injusto obrar acciones que tengan las mejores consecuencias posibles. Veamos cuál es la principal razón en que pueden apoyarse para creer esto.

En efecto, es muy común mantener que hay acciones de una clase especial que son siempre absolutamente justas, y otras que son siempre absolutamente injustas. Cada uno, a la verdad, mantendrá diferentes opiniones acerca de cuál es exactamente la clase de acciones que ostentan aquel carácter. Una ley que sea presentada por uno como no conteniendo excepción alguna, será rechazada por otros, para quienes indudablemente los contiene; mas éstos a su vez mantendrán la validez de alguna otra ley. Así, un gran número de gentes están conformes en aceptar *alguna ley* (generalmente más de una) que *absolutamente siempre* debe ser obedecida; aunque probablemente no hay ninguna ley que sea aceptada por *todos*. Por ejemplo, algunas gentes podrían mantener que el matar — definido de un cierto modo — es un acto que no debe absolutamente *nunca* cometerse; o que obrar *justamente* es una ley que debe ser siempre obedecida absolutamente; y, del mismo modo, podría indicarse con relación a muchas otras clases de acciones, que son acciones respecto de las cuales nuestro deber es *siempre* realizarlas o evitarlas.

Pero una vez que con relación a alguna ley de este género afirmamos que es nuestro deber obedecerla *absolutamente siempre*, es fácil — y natural — dar un paso más y decir que *será* nuestro deber obedecerla siempre, *sean cuales sean* sus consecuencias. Desde luego que este paso más no se sigue necesaria y lógicamente de la mera posición que dice: hay algunos géneros de acciones que, *en efecto*, deben absolutamente siempre ser hechos o evitados. Pues, es muy cabalmente posible

que haya algunos géneros de acciones que, de hecho, siempre absolutamente produzcan las mejores consecuencias posibles, y otros géneros que absolutamente nunca los produzcan. Entre aquellos que sostienen la primera posición, hay una fuerte tendencia a mantener que de hecho, este es el caso : que las acciones justas, en efecto, siempre producen los mejores resultados posibles, cosa que no ocurre con las injustas. Así que aun aquellos que asienten a la máxima de *fiat justitia et pereat mundus*, están en general dispuestos a creer que la justicia de hecho nunca hará perecer al mundo, sino que más bien contribuirá a sostenerlo. Del mismo modo aquellos que dicen « no hagas mal, aunque de ello esperes bien », aun pareciendo su máxima implicar que el *bien puede* algunas veces proceder de una mala acción, sin embargo, sentiríanse muy poco inclinados a admitir que obrando mal en todo caso *realmente* se producirían en general mejores consecuencias que obrando rectamente. Por otra parte, aquellos que dicen « que el fin nunca justifica los medios », aun cuando ciertamente implican que determinados modos de obrar serán siempre torcidos, *cualesquiera* que sean las ventajas obtenidas por ellos, creo que se inclinarían a negar que las ventajas que puedan ser obtenidas obrando torcidamente en algún caso sobrepasarán *realmente* a las obtenidas obrando rectamente, si tomamos en cuenta absolutamente *todas* las consecuencias en cada caso.

Por lo tanto, aquellos que mantienen que ciertos específicos modos de obrar son siempre absolutamente justos, y otros absolutamente injustos, creo que de

hecho generalmente mantienen que los primeros absolutamente siempre producen los mejores resultados, y los segundos nunca. Mas por las razones dadas al comienzo del Capítulo III, tengo por muy improbable que pueda justificarse esta creencia. Los resultados totales de una acción dependen siempre no meramente de la naturaleza específica de la acción, sino de las circunstancias en que es realizada; y las circunstancias varían tan grandemente que en la mayor parte de los casos es muy improbable que alguna particular clase de acciones *absolutamente* siempre, absolutamente en toda circunstancia, produzca o deje de producir los mejores resultados posibles. Por esta razón, si aceptamos la opinión de que lo justo y lo injusto depende de las consecuencias, creo que debemos prepararnos a dudar de que alguna clase particular de acciones sea absolutamente siempre justa o absolutamente siempre injusta. Por ejemplo, de cualquier modo que definamos «el matar» no es probable que no encontremos *algún* caso en el que sea justo matar; y de cualquier modo que definamos «la justicia» es improbable que no haya *ningún* caso en el que no sea recto hacer una injusticia. No hay que dudar de que es posible definir grupos de acciones en los que sea cierto, que en una *inmensa* mayoría de casos, es justo o injusto realizarlos; y tal vez *algunas* leyes de esta clase pudieran encontrarse en las que realmente *no* haya excepciones. Pero en el caso de la mayor parte de las leyes morales ordinarias, parece muy improbable que la obediencia a ellas produzca *absolutamente siempre* los mejores resultados po-

sibles. Y la mayor parte de las gentes que aceptan esto creo que estarían dispuestas a abandonar la opinión de que deben absolutamente obedecerlas. Contentaríanse con aceptarlas como leyes *generales*, de pocas excepciones, sin pretender que sean absolutamente universales.

Pero, sin duda, habrá algunas personas que mantendrán, en el caso de alguna ley particular o de algún grupo de leyes, que aunque la obediencia a ellas en algunos casos no produzca las mejores consecuencias posibles, debemos, incluso en esos casos, obedecerla. Parecerá a los tales conocer realmente ciertas leyes que deben ser obedecidas absolutamente siempre, *sean cuales sean* sus consecuencias, y por lo tanto, aunque sus consecuencias totales no sean las mejores posibles. Harán, por ejemplo, muy seriamente la afirmación de que la justicia debe ser hecha, aunque perezca el mundo, queriendo decir que *por malas* que sean las consecuencias de hacer un acto de justicia — en algunas circunstancias — siempre será nuestro deber hacerlo.

Tal opinión necesariamente contradice nuestro principio ; puesto que cierto o no que un acto de injusticia pudiese en algún caso producir en este mundo las mejores consecuencias posibles, es posible concebir circunstancias en que así fuera. Así, pues, dudo que aquellos que creen en la absoluta universalidad de ciertas reglas morales distingan muy claramente entre la cuestión de que la desobediencia a la ley en algún caso *produzca* las mejores consecuencias posibles, y la cuestión de que, *si las produce*, fuera entonces injusta la

desobediencia. Estarían en general dispuestos a argüir que esto nunca *sucedería* realmente. Pero algunas personas podrían tal vez sostener que, aunque sucediera, la desobediencia a la ley sería, sin embargo, injusta. Y si esta opinión fuese muy claramente mantenida, no hay modo, a mi juicio, de refutarla absolutamente a no ser apelando a la evidencia del principio de que «si *conociéramos* que el efecto de una determinada acción realmente haría el mundo, en general, *peor* de lo que hubiera sido si hubiéramos obrado diferentemente, sería ciertamente injusto por nuestra parte realizar tal acción». Los que dicen que ciertas leyes deben *absolutamente siempre* ser obedecidas, sean cuales fueren las circunstancias, están lógicamente obligados a negar esto; pues decir «sean cuales fueren las circunstancias» implica «aunque el mundo en general fuese el peor por causa de nuestra acción», me parece evidente de por sí que debe ser siempre injusto obrar a sabiendas una acción que haría al mundo, en general, real y verdaderamente *peor* que si hubiéramos obrado de otra manera. Y si se admite esto entonces abandonamos la opinión de que hay algunos géneros de acciones que *sería siempre* nuestro deber hacer o evitar, *sean cuales fuesen* las consecuencias.

Por esta razón me parece que debemos rechazar esta particular objeción a la opinión de que lo justo y lo injusto siempre dependen de las consecuencias; o sea la objeción de que hay ciertos *géneros* de acción que deben absolutamente siempre y de un modo completamente incondicional ser hechos o ser evitados.

Pero aun quedan otras dos objeciones que se hacen tan comúnmente que vale la pena considerarlas.

La primera es la objeción de que lo justo y lo injusto no dependen ni de la naturaleza de la acción ni de sus consecuencias, sino en parte, y aun enteramente, del *motivo* o *motivos* por que es hecha. Con la opinión de que la acción depende *parcialmente* de los motivos quiero significar que ninguna acción puede ser *realmente* justa, a no ser que sea hecha por algún motivo, o algún conjunto de motivos, que se supone sean buenos; pero que el ser hecha por tal motivo — o motivos — no es suficiente, *por sí mismo*, para hacer una acción justa; la acción para ser justa necesita siempre *también* producir las mejores consecuencias posibles o distinguirse por alguna otra característica. Y esta opinión no contradice, por lo tanto, nuestro principio en cuanto afirma que ninguna acción puede ser justa, *a no ser que* produzca las mejores consecuencias posibles. Unicamente lo contradice en aquella parte en que afirma que *toda* acción que las produzca es justa. Pero alguna vez creo que se ha mantenido la opinión de que lo justo y lo injusto dependen *enteramente* de los motivos, es decir: que no solamente ninguna acción es justa, *a no ser que* sea hecha por un motivo bueno, sino también que *cualquier* acción que sea hecha por algún motivo, o por algún conjunto de motivos, es siempre justa, sean cuales fueren sus consecuencias y sean cuales fueren sus otras condiciones. Esta opinión desde luego contradice a las dos partes de nuestro principio, puesto que no solamente implica que una acción que produzca

las mejores consecuencias puede ser injusta, sino también que una acción puede ser justa a pesar de no producirlas.

A favor de ambas opiniones puede argüirse que en nuestros juicios morales tomamos efectivamente en cuenta — y debemos tomar — los motivos; y, a la verdad, se señala un gran avance en la moralidad cuando los hombres comienzan a dar importancia a los motivos y a no ser guiados exclusivamente en sus censuras o alabanzas, por la naturaleza « externa » del acto o por sus consecuencias. Todo esto debe ser totalmente admitido. Es certísimo que cuando un hombre, guiado por un buen motivo, hace una acción que tiene malas consecuencias, tendemos a juzgarle diferentemente que a un hombre que hace una acción semejante por un mal motivo; y también que cuando un hombre hace una acción que tiene buenas consecuencias por un mal motivo, debemos pensar mal de él. Podría admitirse que, en algunos casos a lo menos, es justo y propio que los motivos de la acción de un hombre tengan tal influencia en nuestro juicio. Pero el problema es: ¿Qué *clase* de juicio moral es justo y propio que influencien? ¿Deberán influir en nuestra opinión hasta el punto de decidirnos sobre si la acción en cuestión es justa o injusta? Parece muy dudoso que — en general — afecten nuestro juicio en este punto particular, ya que estamos muy acostumbrados a juzgar que un hombre a veces obra *malamente* por los mejores motivos; y aunque admitiéramos que el buen motivo le excusa en parte y que su conducta es mejor que si hubiera obrado

por malos motivos, esto no es, sin embargo, suficiente para negar que *su* acción sea injusta. Hay, por tanto, razones para pensar que la clase de juicios morales a que la consideración de los motivos realmente afecta no consiste en aquellos en que establezcamos que la acción sea justa o injusta; pero hay juicios morales *de género diferente*; y hay todavía más razones para pensar que solamente estos juicios de género diferente son los que deben ser influídos por él.

El hecho es que los juicios concernientes a la rectitud o injusticia de las acciones no son de ningún modo el único género de juicios morales que hacemos; y creo que es solamente porque algunos de estos otros juicios son confundidos con los juicios de lo justo y lo injusto por lo que estos últimos son estimados en algún caso como dependientes de los motivos. Hay otras tres clases de juicios que están principalmente relacionadas con este caso. En primer lugar puede sostenerse que algunos motivos son *intrínsecamente buenos* y otros *intrínsecamente malos*; y aunque esta opinión no es compatible con la teoría de nuestros dos primeros capítulos, no es opinión que vayamos a discutir ahora, puesto que no es del todo incompatible con el principio que estamos ahora considerando — a saber: que lo justo y lo injusto dependen solamente de las consecuencias. Si mantuviéramos esta opinión, podríamos mantener aún que un hombre puede obrar malamente por un buen motivo, y justamente por uno malo, y que el motivo no diferenciaría en modo alguno la acción en justa o injusta. Lo que diferenciaría en la acción

la bondad de la maldad sería la totalidad de la operación; pues si suponemos que la misma es hecha en un caso por un buen motivo y en el otro por uno malo, entonces, en cuanto concierne a las consecuencias de la acción, la bondad de la totalidad de la operación será la misma, ya que la presencia del buen motivo significará la presencia de un bien adicional en un caso y su ausencia en otro. Sólo por esta razón, por lo tanto, podríamos justificar la opinión de que los motivos son pertinentes a *algunos* géneros de juicios morales, aunque no a los juicios sobre lo justo y lo injusto.

Hay otra razón todavía en pro de esta opinión, razón que ha sido firmemente sostenida aún por aquellos que defienden la teoría de nuestros dos primeros capítulos. Podría, en efecto, sostenerse que los buenos motivos tienen una tendencia *general* a producir una conducta recta, aunque no *siempre* la produzcan, y los malos motivos una tendencia a producir una mala conducta; y esta sería otra razón que nos justificaría para mirar las acciones justas hechas por un buen motivo de modo diferente que las acciones justas hechas por un motivo malo. Pues, aunque en el caso supuesto el motivo malo no había *efectivamente* llevado a una acción torcida, sin embargo, si es cierto que motivos de aquel género llevan *generalmente* a acciones malas, nuestro juicio es recto; ahora bien, estos juicios sobre motivos que generalmente llevan a acciones malas son indudablemente juicios morales importantes, aunque no prueban que toda acción hecha por tales motivos sea injusta.

Y, finalmente, parece que los motivos son pertinentes a una tercera clase de juicios morales de gran importancia, a saber: juicios acerca de si el agente *merece*, y en qué grado, alabanza o vituperio por lo que hizo. Esta cuestión referente a si merece alabanza o vituperio creo que es a menudo confundida con la cuestión de lo que es justo o injusto. A primera vista es muy natural suponer que llamar a una acción moralmente digna de alabanza es la misma cosa que decir que es justa, y llamarla moralmente digna de vituperio es la misma cosa que decir que es injusta. Pero, sin embargo, una pequeñísima reflexión es bastante para mostrar que ciertamente ambas cosas son distintas. Cuando decimos que una acción *merece* alabanza o vituperio, implicamos que es *justo* alabarla o vituperarla, es decir, que estamos juzgando *no* sobre la rectitud de la acción original, sino sobre la rectitud de una acción posterior que debemos considerar, si alabamos o censuramos. Y estos dos juicios ciertamente no son idénticos, ni hay ninguna razón para pensar que lo que es justo siempre merezca también ser alabado y lo que injusto merezca también siempre ser censurado. Por lo tanto, aunque el motivo *es* pertinente a la cuestión de si una acción merece alabanza o vituperio, de ningún modo síguese de aquí que sea *también* pertinente a la cuestión de si es justa o injusta. Y hay alguna razón para pensar que el motivo *es* pertinente a los juicios de la primera clase: que realmente *debemos* alguna vez alabar una acción hecha por un mal motivo menos que si hubiera sido hecha por uno bueno

y vituperar una acción hecha por un buen motivo menos que si hubiera sido hecha por uno malo. Pues una de las consideraciones de que depende la cuestión de si es justo alabar una acción, es que nuestra alabanza puede tender a prevenir a la gente de hacer malas acciones semejantes en el futuro; e indudablemente, si el agente solamente obra mal por un motivo que no es probable que le lleve por caminos torcidos en lo venidero, es menos necesario intentar disuadirlo con censuras que si hubiera obrado por un motivo que probablemente le llevara a obrar malamente otra vez. Creo que esta es la verdadera razón por la que *algunas veces* no debemos vituperar mucho a un hombre que obra torcidamente inducido por un buen motivo. Pero quiero decir que la cuestión de si un hombre merece alabanza o vituperio, o del grado en que lo merece, depende *enteramente* o siempre de sus motivos. No lo creo ciertamente. Mi punto de vista es solamente que *algunas veces* esta *cuestión* depende en algún grado del motivo; mientras que la cuestión de si su acción fué justa o injusta *nunca* depende de ello en modo alguno.

Hay, por lo tanto, a lo menos, tres diferentes clases de juicios morales en los cuales es en cierto modo plausible mantener que debemos tomar en cuenta los motivos; y si todos estos juicios fuesen cuidadosamente distinguidos de aquel género particular que solamente concierne a la cuestión de si una acción es justa o injusta, creo que cesaría de haber razón alguna para suponer que esta última cuestión dependa en algún caso

de los motivos. De todos modos el mero hecho de que los motivos sean y deban ser tomados en cuenta en *algunos* juicios morales no constituye una razón suficiente. Y de aquí se deduce que este hecho no pueda ser presentado como una objeción a la opinión de que lo justo y lo injusto dependen solamente de las consecuencias.

Pero queda una última objeción a la opinión que estamos discutiendo, que me inclino a creer es la más seria de todas. Es esta una objeción que sería hecha por quienes mantuvieran con fuerza que lo justo y lo injusto *no* dependen ni de la naturaleza de la acción ni de sus motivos, y por quienes, yendo más lejos aún, admitieron como evidente por sí misma la hipotética proposición de que *si* algún ser *conociese* absolutamente que una acción tiene mejores consecuencias totales que otra, *sería* siempre su deber escoger la primera más bien que la segunda. Mas lo que tales gentes quieren decir es que este caso hipotético difícilmente se presenta alguna vez. Difícil es que alguna vez *conozcamos como cierto* cuál de entre los caminos abiertos ante nosotros conducirá a las mejores consecuencias. Algún accidente, que no era posible para nosotros prever, puede siempre dar al traste con los más cuidadosos cálculos y hacer que una acción, que razonablemente debía tener los mejores resultados, tenga *efectivamente* peores consecuencias que algunas de las que estaba en nuestra mano realizar. Supóngase, pues, que un hombre se haya tomado todos los posibles cuidados para asegurarse de que una cierta ruta será la mejor,

y por esta razón la ha seguido, pero que debido a algún suceso posterior, que él no pudo prever, esta ruta *no* le conduce al mejor resultado. ¿Debemos decir que su obrar fué torcido? Parecería injurioso decir esto; y, sin embargo, esto es lo que debemos decir, si mantenemos que lo justo y lo injusto dependen de las consecuencias *reales* de la acción. O bien supóngase que un hombre ha escogido un camino que con razón puede pensarse — y él así lo cree — *no* ha de conducir a las mejores consecuencias, pero que por algún accidente imprevisto fallan las malas consecuencias y se producen las mejores posibles. ¿Debemos decir por este accidente imprevisto, que tal hombre obró rectamente? Decir tal cosa parece también monstruoso; y, sin embargo, debemos decirlo, si queremos mantener que lo justo y lo injusto dependen de las consecuencias efectivas. Por estas razones hay muchos que se sienten fuertemente inclinados a mantener que lo justo y lo injusto no dependen de las consecuencias *reales* de la acción, sino solamente de las que de antemano son *probables*, o que el agente podía esperar *razonablemente*, o que le era posible *prever*. Inclínanse, pues, a decir que una acción es *siempre* justa, sean cuales sean sus consecuencias *reales*, con tal que el agente tenga razón en esperar que serán las mejores posibles; y *siempre* injustas, si razonablemente debe esperar lo contrario.

Pienso que esta es la objeción más seria a la opinión de que lo justo y lo injusto dependen de las consecuencias *reales*. Pero, sin embargo, me inclino a pensar que incluso esta objeción puede superarse merced a la dis-

tinción entre lo que es justo o injusto, de una parte, y lo que es moralmente digno de alabanza o digno de censura, de otra. Naturalmente, lo que queremos decir de un hombre cuya acción se vuelve mala por algún accidente imprevisto, cuando él tenía razón en esperar que fuese buena, es que *él no es digno de vituperio*. Y hay que admitir sin restricciones que en tal caso aquel hombre *no debe* realmente ser vituperado, puesto que no es posible que sirva de nada la censura, y al contrario probablemente le dañará. Pero aunque admitamos que no se le debe vituperar ¿hay, acaso, alguna razón para afirmar que obró rectamente? No alcanzo a verla, y por lo tanto, me inclino a pensar que en todos los casos semejantes realmente obró *injustamente*, aunque no sea digno de vituperio y aunque tal vez merezca alabanza por lo que hizo.

Pero la misma dificultad puede ser puesta en otra forma, que aparecerá a los ojos del lector como un caso aun más fuerte contra la opinión de que lo justo y lo injusto dependen de las consecuencias *reales*. En vez de considerar qué juicio debemos hacer sobre una acción *después* de haber sido hecha, y cuando muchos de sus resultados son ya conocidos, permítasenos considerar qué juicio debemos hacer sobre ella de *antemano*, y cuando el problema estriba en cuál de los varios caminos abiertos a los pasos de un hombre *debe* éste escoger. Se da por admitido que él no puede *conocer con certeza* de antemano cuál de ellos producirá realmente los mejores resultados ; pero supongamos que piense con razón que uno de ellos decididamente producirá mejores resul-

tados que los otros — que todas las probabilidades están en favor de este parecer suyo. ¿No podríamos decir en tal caso que absolutamente es su *deber* escoger este proceder, que obraría muy *torcidamente* si escogiese otro? Cierto que *efectivamente diríamos* esto; y muchos se inclinarían a pensar que somos justos al decirlo, sean cuales fueren los resultados que posteriormente apareciesen. Mantener lo contrario me parece paradójico, es decir, me parece paradójico mantener que en tal caso sea posiblemente cierto que *debió* escoger un camino que, según las más razonables probabilidades, conduciría a *peores* resultados. Mas, a pesar de todo, pienso que esta dificultad no destruye nuestra opinión. Podría admitirse que estaría justificado por nuestra parte decir que absolutamente *debió* escoger el camino que él pensaba, con razón para ello, que le conduciría a los mejores resultados; pero muchas cosas decimos de un modo igualmente justificado, que no sabemos sean verdad, y que de hecho no lo son, con tal que haya una fuerte probabilidad en favor suyo. Y así en este caso no creo que porque no pudiésemos mantener que aunque estuviésemos justificados al decir que *debió* escoger un cierto camino, sin embargo, podría ser realmente cierto que él no debió escogerlo. Lo que ciertamente sería verdad es que merecería la más enérgica censura moral si no escogiese el camino en cuestión aparentemente mejor, aunque pueda ser el peor. Nos encontramos ahora con la paradoja de que un hombre puede realmente merecer la más enérgica condena moral por escoger una acción que efec-

tivamente sea justa. Pero ¿por qué no aceptar esta paradoja?

Mi conclusión es, pues, que no hay una razón definitiva contra la opinión de que nuestra teoría es justa en cuanto mantiene que la cuestión de si una acción es recta o no, *siempre* depende de sus consecuencias *reales*. Parece no haber razones suficientes para mantener que ello depende, o bien de la naturaleza intrínseca de la acción, o bien de los motivos, o aun de las *probables* consecuencias.

CAPÍTULO VI

El libre albedrío

En el curso de los tres últimos capítulos hemos estado considerando varias objeciones que pudieran surgir contra la teoría establecida en los capítulos I y II. La última objeción que consideramos fué la que consistía en afirmar que la cuestión de si una acción es justa o injusta no depende de sus consecuencias actuales, porque siempre que las consecuencias, en cuanto el agente puede preverlas, sean, probablemente, las mejores posibles, la acción es siempre justa, aunque actualmente no sean aquellas las mejores posibles. En otras palabras, esta objeción se apoya en la opinión de que lo justo y lo injusto dependen, en cierto sentido, de lo que el agente *puede conocer*. En el presente capítulo me propongo considerar aquellas objeciones que descansan, en vez de sobre ésta, sobre aquella otra opinión de que lo justo y lo injusto dependen de lo que el agente *puede hacer*.

Ahora bien, es preciso recordar que nuestra teoría original sostiene, y aun insiste, en que este es el caso. A ello nos hemos referido frecuentemente, por ejemplo,

en el último capítulo, al mantener que una acción es solamente justa si produce las mejores consecuencias posibles, entendiendo por las mejores consecuencias posibles, consecuencias tan buenas, a lo menos, como cualesquiera otras que se hubieran podido seguir de alguna acción que el agente pudiera haber realizado en lugar de la que ejecutó. Sostiénese, por tanto, que la cuestión de si una acción es justa o injusta depende siempre de una comparación entre sus consecuencias y las de todas las demás acciones que el agente pudiera haber hecho en vez de ellas. Presupone, por lo tanto, que dondequiera que una acción voluntaria es justa o injusta — y hemos estado hablando siempre de acciones voluntarias — es verdad que el agente podría, en cierto sentido, haber obrado de modo distinto del que obró. Esta es una parte absolutamente esencial de la teoría.

Pero el lector necesita ahora recordar que en el curso de nuestro escrito hemos usado las palabras «puede», «podría» y «posible», en un sentido especial. Se explicó en el Capítulo I que proponíamos puramente, en gracia a la brevedad, decir que un agente podría haber hecho u obrado una acción que él no hizo, siempre que fuese verdadero que él podría haberla hecho, si la hubiera escogido ; y del mismo modo, por lo que él puede hacer o lo que es posible, hemos significado siempre meramente lo que es posible, si él escoge. Nuestra teoría, por lo tanto, no ha mantenido después de todo que lo justo y lo injusto dependen de lo que el agente puede hacer absolutamente, sino, solamente, de lo que puede

hacer, si escoge su acción. Y esto crea una inmensa diferencia, pues confinándose de este modo nuestra teoría, evita una controversia que no puede ser evitada por aquellos que afirman que lo justo y lo injusto dependen de lo que el agente absolutamente puede hacer.

Pocos hay, si hay alguno, que nieguen expresamente que muy a menudo podríamos realmente, si lo hubiésemos escogido, comportarnos de diferente modo de como efectivamente nos comportamos. Pero tan pronto como se afirmara que algunos hombres alguna vez podrían, absolutamente, haber hecho alguna otra cosa que lo que hicieron, habría mucha gente que lo negara. La opinión, por lo tanto, que estamos considerando en este capítulo — la opinión de que lo justo y lo injusto dependen de lo que el agente pueda hacer absolutamente — nos envuelve de pronto en una controversia extraordinariamente difícil, o sea la cuestión sobre el libre arbitrio. Hay mucha gente que atrevidamente niega que algún hombre haya podido hacer jamás otra cosa de lo que actualmente hace, o jamás pueda hacer otra cosa que lo que hará; y hay otros que afirman con igual decisión lo opuesto. Y cualquier opinión, que se mantuviese, combinada con la de que lo justo y lo injusto dependen de lo que el agente absolutamente puede hacer, propendería a contradecir muy seriamente nuestra teoría. Aquellos que juzgan que ningún hombre *podría* jamás haber hecho otra cosa que lo que hizo, están, si *también* mantienen que lo justo y lo injusto dependen de lo que podemos hacer, lógicamente obligados a sostener que ninguna acción nuestra es nunca

recta y que ninguna es nunca injusta, y creo que esta es una opinión mantenida a menudo en nuestros días y que desde luego constituye una objeción extraordinariamente seria y fundamental a nuestra teoría, puesto que nuestra teoría implica, por el contrario, que muy a menudo obramos *torcidamente* y nunca del todo rectamente.

Quienes, por otra parte, sostienen que, absolutamente, *podemos* hacer cosas que no hacemos, y que lo justo y lo injusto dependen de lo que en tal caso *podemos* hacer, son también propensos a contradecir nuestra teoría, aunque por una razón diferente. Nuestra teoría sostiene que con tal que un hombre pudiera haber obrado de otra manera, *si* hubiese elegido, esto representa para nosotros suficiente motivo para decir que su acción es justa o injusta; pero aquellos que mantienen la opinión que estamos considerando se inclinarán a replicar que esto no es de ningún modo suficiente: decir que esto es suficiente es desconocer enteramente la naturaleza de lo justo y lo injusto. Ellos dirán que para que una acción pueda ser *realmente* justa o injusta es absolutamente esencial que el agente hubiese sido *realmente capaz* de obrar diferentemente, capaz en algún sentido muy otro de aquél de ser meramente capaz, *si* hubiera escogido. Si todo lo que fuese siempre realmente verdad de nosotros fuese meramente que podríamos haber obrado diferentemente si hubiésemos escogido, entonces — dirían estas gentes — sería realmente cierto que ninguna de nuestras acciones es **nunca justa y que ninguna es nunca injusta.** Dirían,

por lo tanto, que nuestra teoría omite una condición absolutamente esencial de lo justo y lo injusto — la condición de que para que una acción sea justa o injusta es preciso que sea libremente hecha. Además, muchos de aquéllos mantendrían también que la clase de acciones que nosotros *podemos*, absolutamente, hacer a menudo, no es idéntica a aquellas que podemos hacer *si* escogemos. Pudieran decir, por ejemplo, que, con mucha frecuencia, una acción que podríamos haber hecho *si* hubiéramos escogido es, sin embargo, una acción que no podríamos haber hecho; y que una acción es siempre justa, si produce tan buenas consecuencias como cualquier otra acción que realmente pudiéramos haber hecho en vez de ella.

De lo cual se deducirá que muchas acciones que nuestra teoría declara ser injustas serán, según ellos, justas, porque estas acciones realmente son las mejores de todas las que podríamos haber hecho, aunque no las mejores de todas las que podríamos haber hecho, *si* hubiéramos escogido.

Ahora bien, estas objeciones me parecen ser las más serias que hasta aquí hemos tenido que considerar. Me parecen serias porque, 1.°, es muy difícil estar seguro de que lo justo y lo injusto no dependan realmente, como ellos afirman, de lo que *podemos* hacer y no meramente de lo que podamos hacer si escogemos; y 2.°, porque es muy difícil estar seguro del sentido en que es cierto que alguna vez podríamos haber hecho algo diferente de lo que efectivamente hicimos. No pretendo estar seguro acerca de estos puntos. Y todo

lo que puedo esperar hacer es señalar ciertos hechos que me parece ser claros, aunque a menudo han sido descuidados, y de este modo aislar claramente, para que el lector decida, aquellas cuestiones que me parecen ser realmente dudosas y difíciles.

Comencemos con la cuestión : ¿Es siempre verdad que un hombre podría haber hecho alguna otra cosa fuera de la que realmente hizo? Lo primero de todo creo que debo explicar más exactamente cómo esta cuestión me parece estar relacionada con la del libre albedrío. Pues es un hecho que en muchas cuestiones acerca del libre albedrío este problema nunca es mencionado, así que pudiera pensarse que uno y otro nada tienen realmente que ver entre sí.

Y, ciertamente, creo que algunos filósofos admiten definitivamente que nada tienen que ver entre sí : parecen mantener que nuestras voluntades pueden propiamente decirse libres aunque nosotros nunca podamos, en ningún sentido, obrar de modo distinto del que en último término realmente obramos. Pero mantener esta opinión me parece que no es sino un mero abuso del lenguaje. La declaración de que tenemos libre albedrío es ciertamente entendida, por lo común, como implicando que algunas veces, en realidad, tenemos el poder de obrar de modo diferente de como en efecto obramos; y de aquí que si alguien nos dice que tenemos libre albedrío, mientras que al mismo tiempo nos niega que alguna vez tengamos tal poder, simplemente nos engaña. Ciertamente que no alcanzamos el libre albedrío, en el ordinario sentido de esta palabra, si en realidad

no alcanzáramos alguna vez en algún sentido a hacer otra cosa de lo que hicimos ; así que en este respecto ambas cuestiones, ciertamente, se conectan. Pero por otra parte el mero hecho, si es un hecho, de que alguna vez podemos en determinado sentido hacer lo que no hacemos, no nos autoriza, necesariamente, para decir que tenemos libre albedrío. Ciertamente no lo tenemos, a no ser que podamos ; pero no se sigue que lo tengamos si podemos. Que lo tengamos o no, depende del sentido preciso en el que es cierto que podemos. Así que, aun si decidiéramos que realmente podemos, a menudo, en algún sentido, hacer lo que no hacemos, esta decisión por sí misma no nos autoriza para decir que tenemos libre albedrío.

Y el primer punto acerca del cual podemos y debemos ser muy claros creo que es el siguiente : que, ciertamente, a menudo podemos en algún sentido hacer lo que no hacemos. Pienso que es muy claro que esto es así y también muy importante que podríamos comprobar que esto es así. Pues muchos están inclinados a afirmar sin restricción que jamás ningún hombre podría en ninguna ocasión haber hecho otra cosa que lo que realmente hizo en aquella ocasión. Afirmando esto muy simplemente, sin restricción, afirman, sin duda, aunque éste no sea su propósito, que no hay un sentido propio de la palabra *podría* en el cual sea cierto que un hombre podría obrar diferentemente, y creo que es esta implicación la que es con toda verdad absolutamente falsa.

Por esta razón nadie que afirme sin restricción « que nunca pudiera suceder nada, sino lo que realmente

sucedió » está haciendo una aserción que es completamente injustificada y que él mismo no podría librar de constantes contradicciones. Es importante insistir en esto porque muchos hacen esta aserción ilimitada, sin ver cuán violentamente contradicen lo que ellos mismos y todos nosotros creemos, y creemos con justicia, otras veces. Bien que, si ellos insertan una limitación, si meramente dicen « en un sentido de la palabra *podría* nunca podría haber sucedido nada, excepto lo que sucedió », entonces tal vez ellos tengan perfecta razón, que no les disputamos. Todo lo que mantenemos es que en un sentido perfectamente propio y legítimo de la palabra *podría* — y que es uno de los más comunes sentidos en el que es usada — es muy cierto que algunas cosas que no sucedieron podrían haber sucedido. Y la prueba de esto es simplemente como sigue. Es imposible exagerar la frecuencia de las ocasiones en que *todos* nosotros hacemos una distinción entre dos cosas de las cuales ninguna *sucedió*, y que distinguimos diciendo que mientras la una *pudo* haber sucedido la otra *no*. Ninguna distinción es más común que ésta. Y creo que ninguno que imparcialmente examine los ejemplos en que esto hacemos pudiera dudar acerca de estas tres cosas, a saber: 1.°, que muy a menudo hay realmente *alguna* distinción entre las dos cosas, que corresponde al lenguaje que usamos ; 2.°, que esta distinción, que realmente subsiste entre las cosas, es *aquella* que queremos expresar diciendo que la una fué posible y la otra imposible, y 3.°, que este modo de expresarse es perfectamente propio y legítimo. Pero

siendo esto así se deduciría de un modo absoluto que uno de los más ordinarios y legítimos usos de las frases « podría » y « no podría » expresa una diferencia que a menudo, en realidad, subsiste entre dos cosas, ninguna de las cuales realmente aconteció.

Con pocos ejemplos nos bastará. Yo *podría* haber paseado una milla en veinte minutos esta mañana, pero ciertamente que no *podría* haber corrido dos millas en cinco minutos. *De hecho* no hice ni lo uno ni lo otro; pero no tiene sentido decir que el mero hecho de que yo no lo hiciese borra la distinción entre aquellas cosas que yo expresé diciendo que la una estaba dentro de mi poder mientras que la otra no. Aunque yo no hice ni la una ni la otra, sin embargo, la una era ciertamente posible para mí en un sentido en el que la otra era totalmente imposible. Tenemos otro ejemplo: Es sabido que los gatos pueden trepar por los árboles, mientras que los perros no pueden. Supóngase que en una determinada tarde ni el gato de A ni el perro de B treparon a un árbol. Es completamente absurdo decir que este mero hecho prueba que necesariamente nos equivocamos si decimos, como, ciertamente, a menudo decimos, que el gato podría haber trepado al árbol, aunque no trepó, mientras que el perro no podía. Tomemos ahora un ejemplo del mundo inanimado. Algunos barcos pueden navegar a veinte nudos, mientras que otros no pueden navegar más que a quince nudos. Y el mero hecho de que en una particular ocasión un vapor que haga veinte nudos no corriese efectivamente a esta velocidad no nos autorizaría, ciertamente, a decir que

el vapor no podría haber hecho esta velocidad, en el sentido en que el que navega quince nudos no podría. Por el contrario, todos nosotros podemos y deberíamos distinguir los casos en los que — como, por ejemplo, debiéndose a un accidente de su máquina — el barco no navegó porque no pudo, y los otros casos en los que, aunque no lo hizo, pudo. Ejemplos de esta clase podrían multiplicarse indefinidamente y seguramente es conocido que todos nosotros usamos continuamente tal lenguaje. Continuamente cuando consideramos los dos sucesos, ninguno de los cuales aconteció, distinguimos entre ellos diciendo, que mientras el uno era posible, aunque no aconteció, el otro era imposible. Y es desde luego muy claro que lo que queremos decir con esto, sea ello lo que sea, es algo a menudo perfectamente verdadero. Pero si esto es así, entonces todo el que afirme sin restricción « que nada nunca podría haber sucedido, sino lo que sucedió » está simplemente afirmando una falsedad.

Por lo tanto, es certísimo que a menudo podríamos haber realizado, en algún sentido, lo que no hicimos. Y ahora veamos cómo este hecho se relaciona con el argumento por medio del cual la gente trata de persuadirnos de que esto no es un hecho.

El argumento es bien conocido, es simplemente éste : Se supone, por razones que no necesito discutir, que, absolutamente, todo lo que acontece tiene una *causa* en lo que le antecede. Pero decir esto es decir que se sigue *necesariamente* de algo que le precede ; o, en otras palabras, que una vez que los acontecimientos

precedentes, que son su causa, han sucedido, esto absolutamente sucederá de un modo forzoso. Pero decir que *algo* sucederá por fuerza es decir que ninguna otra cosa pudiera haber sucedido, sino aquello que sucedió; así pues, si cada cosa tiene su causa, nada podría haber sucedido nunca, excepto aquello que sucedió.

Y ahora permítasenos presuponer que la premisa de este argumento es correcta : que toda cosa realmente *tiene* una causa. ¿Qué se sigue realmente de aquí? Indudablemente todo lo que se sigue es que en un sentido de la palabra « podría » nunca nada *podría* haber sucedido, excepto lo que sucedió. Realmente esto se deduce, pero si la palabra « podría » es ambigua — es decir, si se usa en diferentes sentidos en diferentes ocasiones — es indudablemente muy posible que, aunque en *un* sentido nada pudiera haber sucedido, sino lo que sucedió, sin embargo *en otro* sentido pudiera ser al mismo tiempo perfectamente cierto que algunas cosas que no sucedieron pudieron haber sucedido. ¿Pudiera alguien determinarse a afirmar con certeza que la palabra « podría » no es ambigua, que acaso no tenga más que un sentido legítimo? *Posiblemente* no es ambigua y *si* no lo es, entonces el hecho de que algunas cosas que no sucedieron *pudieran* haber sucedido, realmente contradiría el principio de que toda cosa tiene su causa, y en este caso tendríamos, según creo, que prescindir de dicho principio, porque el hecho de que a menudo *podríamos* haber hecho lo que no hicimos, es incontrovertible.

Pero la suposición de que la palabra « podría » *no* sea ambigua es una suposición que ciertamente no

podría hacerse sin una prueba clarísima. Sin embargo, creo que a menudo se ha hecho sin prueba alguna, simplemente porque las gentes no piensan que las palabras son con frecuencia ambiguas. Por ejemplo, se supone a menudo en la controversia acerca del libre arbitrio, que la cuestión en disputa versa solamente acerca de si todas las cosas son causadas o si los actos de la voluntad son algunas veces incausados. Aquellos que sostienen que *tenemos* libre albedrío se creen ellos mismos forzados a mantener que los actos de la voluntad a veces no tienen causa ; y aquellos que sostienen que toda cosa tiene su causa piensan que esto prueba completamente que no tenemos libre albedrío. Ahora bien, es muy dudoso que el libre albedrío sea totalmente incompatible con el principio de que toda cosa tiene su causa. Que lo sea o no, depende de una cuestión muy difícil, la del sentido de la palabra « podría ». Todo lo que podemos afirmar en este asunto es, 1.°, que si tenemos libre arbitrio, necesariamente es cierto, en *algún* sentido, que a veces *podríamos* haber hecho lo que no hicimos, y 2.°, que si todo tiene su causa, necesariamente ha de ser cierto, en *algún* sentido, que *nunca podríamos* haber hecho lo que no hicimos. Lo que es muy incierto y necesita sin duda ser investigado es si estos dos sentidos de la palabra « podría » son iguales.

Comencemos por preguntar : ¿Cuál es el sentido de la palabra « podría » en el que es tan cierto que a menudo *podríamos* haber hecho lo que no hicimos? ¿Cuál es, por ejemplo, el sentido en el que yo podría haber recorrido una milla en veinte minutos esta mañana, aunque

no lo hice? Hay una sugestión que aceptar, indudablemente, acerca del sentido de la palabra en cuestión, mas, al fin y al cabo, lo que yo quiero decir es simplemente que podría, *si* hubiera escogido; o, para evitar una posible complicación, tal vez dijéramos mejor que « yo *habría* realizado tal hecho, si le hubiera elegido ». En otras palabras, apuntamos que a menudo se usa la frase « yo podría » simple y únicamente como un modo de decir « habría realizado tal hecho, si lo hubiera elegido ». Y en todos los casos donde es verdaderamente cierto que *podríamos* haber hecho lo que no hicimos, pienso que es dificilísimo estar muy seguro de que esto, o algo similar, no sea lo que queremos significar con la palabra « podría ». El caso del buque parece ser una excepción porque ciertamente no es verdad que la nave pudiera haber navegado treinta nudos, si ella lo hubiera elegido; pero aun aquí, parece posible que lo que significamos es simplemente que ella *hubiera* realizado tal navegación si *los hombres a bordo de ella* lo hubieran escogido. Hay, ciertamente, buenas razones para pensar que muy a menudo significamos por *podría*, meramente « hubiera sucedido tal cosa, si fulano lo hubiese escogido ». Y siendo esto así, entonces tenemos un sentido de la palabra « podría » en el cual el hecho de que nosotros a menudo pudiéramos haber hecho lo que no hicimos es perfectamente compatible con el principio de que toda cosa tiene su causa, pues decir que si yo hubiera realizado un cierto acto de voluntad, hubiera hecho algo que no hice, en ningún modo contradice este principio.

Y una razón de más para suponer que esto es lo que a menudo significamos por « podría » y que además es también una razón por la que es importante insistir en el hecho indudable de que muy a menudo realmente hubiéramos obrado diferentemente si hubiéramos querido diferentemente, es que aquellos que niegan que nunca podríamos haber hecho nada, sino lo que hicimos, hablan y piensan, a menudo, como si esto realmente envolviese la conclusión de que nunca podríamos haber obrado diferentemente aunque hubiéramos querido diferentemente. Esto ocurre, según creo, en dos casos principales — uno que se refiere al futuro y el otro al pasado. El primero ocurre cuando, ya que sostienen que nada puede suceder excepto lo que sucederá, las gentes se ven obligadas a adoptar la opinión llamada fatalismo — la opinión de que queramos lo que queramos, el resultado será siempre el mismo ; que por lo tanto no es de ninguna utilidad elegir una cosa en vez de otra. Y esta conclusión realmente se deducirá si por *puede* significamos « sucedería, aunque tuviéramos que quererlo ». Pero ciertamente no es verdad esto y ciertamente no se deduce del principio de causalidad. Por el contrario, razones de la misma clase y exactamente de la misma fuerza que estas que nos llevan a suponer que toda cosa tiene su causa, nos llevan a la conclusión de que, si escogemos, en un cierto sentido, el resultado será siempre diferente, en algún respecto, de lo que hubiera sido si hubiéramos elegido en otro sentido ; y sabemos también que la diferencia hubiera consistido en que aquello que escogemos habría acontecido. A

menudo, ciertamente, es verdad de lo futuro, por lo tanto, que cualquiera de dos acciones que tuviéramos para escoger podrían efectivamente ser hechas, aunque es muy cierto que únicamente una de las dos será hecha.

Y el segundo caso, del cual la gente habla y piensa como si ningún hombre nunca pudiera haber hecho nada, excepto lo que hizo, y de donde deduce que nada pudiera haber hecho, aunque lo hubiera escogido, es el siguiente. En efecto, muchos parecen concluir directamente de la primera de estas dos proposiciones que nunca estamos justificados al alabar o censurar a un hombre por algo que hace, o al distinguir entre lo que es justo o injusto, por un lado, y lo que es feliz o desafortunado por otro. Concluyen, por ejemplo, que no hay nunca razón para tratar o considerar la comisión voluntaria de un crimen de diferente manera de cómo tratamos y consideramos el coger — desde luego involuntariamente — una enfermedad. El hombre que cometió el crimen no podría, dicen, haber obrado de otro modo más que como obró, igual que el hombre que contrajo una enfermedad no podría haberlo evitado ; ambos sucesos fueron igualmente inevitables y aunque ambos desde luego sean grandes desgracias, y aunque ambos tengan las mismas consecuencias, no hay ninguna justificación para distinguir, como hacemos, entre ellas, cuando decimos que la comisión del crimen fué injusta o que el hombre fué moralmente digno de censura por ello, mientras que coger una enfermedad no es injusto y el hombre no es por ello merecedor de censura. Ahora

bien, esta conclusión realmente se deducirá si por « no podría » significamos « no *sucedería*, aunque él hubiera querido evitarlo ». Pero el punto que quiero establecer es que ello se deduce solamente en el caso de que hagamos esta suposición. Es decir, el mero hecho de que el hombre hubiera triunfado evitando el crimen, si lo hubiera escogido, lo cual ciertamente a menudo es verdad, mientras que el otro hombre no hubiera triunfado en evitar la enfermedad, aunque se lo hubiera propuesto, lo cual también es a menudo verdad, da una amplia justificación para considerar y tratar los dos casos diferentemente. Da tal justificación porque donde la ocurrencia de un acontecimiento dependió de la voluntad, allí obrando sobre la voluntad (como podemos hacer por medio de la censura y el castigo), tenemos frecuentemente una razonable probabilidad de prevenir acontecimientos semejantes en el futuro, mientras que cuando la cosa no depende de la voluntad no tenemos una tal probabilidad. Por lo tanto, podemos imparcialmente decir que aquellos que dicen y piensan que si un hombre que cae en una gran desgracia *voluntariamente* debe ser tratado y considerado exactamente de la misma manera que uno que cae igualmente en una gran desgracia involuntariamente, están hablando y pensando, como si no fuese cierto que nosotros alguna vez pudiéramos haber obrado diferentemente si hubiéramos querido hacerlo. Y es extraordinariamente importante insistir por esto en la absoluta certeza del hecho de que pudiéramos a menudo realmente haber obrado de modo diferente, si hubiéramos querido, de

modo diferente. Por lo tanto, hay muchas razones para pensar que cuando decimos que podríamos haber hecho una cosa que no hicimos, a menudo significamos meramente que podríamos haberla hecho si la hubiéramos escogido.

Y siendo así, entonces, es muy cierto que en este sentido con frecuencia realmente podríamos haber hecho lo que no hicimos y que este hecho no es de ningún modo incompatible con el principio de que toda cosa tiene su causa. Por mi parte necesito confesar que no puedo sentir como cierto que esto no sea todo lo que comúnmente significamos y entendemos en la afirmación de que tenemos libre albedrío; de modo que aquellos que niegan que lo tenemos están realmente negando, aunque sin duda las más veces inconscientemente, que nosotros nunca podríamos haber obrado diferentemente, aunque hubiéramos querido de modo diferente. A veces se ha pensado que esto es lo que queremos decir y por mi parte no puedo encontrar para contradecir este modo de pensar ningún argumento concluyente. Y si esto es lo que queremos decir, entonces síguese de un modo absoluto que realmente tenemos libre albedrío y también que este hecho es muy concorde con el principio de que toda cosa tiene su causa; y también se sigue que nuestra teoría será perfectamente justa cuando haga depender lo recto y lo torcido de lo que pudiéramos haber hecho, si hubiéramos escogido.

Pero sin duda hay mucha gente que dirá que esto no es suficiente para autorizarnos a afirmar que tene-

mos libre albedrío, y lo dirán por una razón, que ciertamente es algo plausible, aunque a mí no me satisface hasta el punto de creerla concluyente. Dirán : concedido que a menudo pudiéramos obrar diferentemente si de modo diferente escogiéramos, no es, sin embargo, verdadero que tengamos libre albedrío, a no ser que también, frecuentemente, sea cierto que en tales casos pudiéramos haber escogido diferentemente. La cuestión del libre arbitrio ha sido así representada como la mera cuestión de si alguna vez pudiéramos haber escogido lo que no escogimos o si alguna vez podremos escoger lo que en efecto no escogeremos. Y puesto que hay alguna plausibilidad en estas proposiciones, creo que vale la pena señalar que aquí también es absolutamente cierto, a lo menos en dos sentidos diferentes, que nosotros con frecuencia podríamos haber escogido lo que en efecto no escogimos ; y que en ningún sentido este hecho contradice el principio de causalidad.

El primero es simplemente el antiguo sentido de la palabra *podría*, ya explicada. Si por decir que podríamos haber hecho lo que no hicimos de ordinario, significamos meramente que podríamos haberlo hecho, si hubiéramos escogido hacerlo, entonces, indudablemente, diciendo que podríamos haber escogido hacerlo, significaríamos meramente que haríamos tal elección, si hubiéramos escogido hacer la elección. Y creo que no hay duda que frecuentemente es verdad que hubiéramos escogido hacer una acción particular, si nos hubiéramos decidido a hacer la elección ; y que éste es un importantísimo sentido en el cual a menudo está en

nuestro poder hacer una elección. Ciertamente existe la posibilidad de hacer un esfuerzo para inducirnos a nosotros mismos a escoger una serie de particulares acciones, y creo que a menudo, sin duda, si hiciéramos tal esfuerzo, haríamos elecciones que de hecho no hacemos.

Ahora bien, fuera de éste, hay otro sentido en el que, dondequiera que tenemos varias series de acciones a la vista, nos es *posible* escoger una de ellas, y es ciertamente un sentido de alguna importancia práctica, aunque no llegue a justificarnos en decir que tenemos libre arbitrio. Este sentido nace del hecho de que en tales casos difícilmente podemos nunca conocer con certeza, de antemano, qué elección actualmente haremos ; y uno de los más comunes sentidos de la palabra « posible » es aquel en el que consideramos a un suceso posible cuando nadie puede conocer como cierto que no sucederá. Se sigue que casi siempre, si no siempre, cuando hacemos una elección, después de considerar las alternativas que se nos ofrecen, era posible que hubiéramos escogido una de estas alternativas, que no escogimos en efecto ; y desde luego a menudo era no solamente posible sino altamente probable que lo hubiéramos podido hacer así. Y este hecho es ciertamente de importancia práctica, porque mucha gente está demasiado pronta a presuponer que es ciertísimo que no **hubieran** hecho una dada elección, que saben sería su **deber hacer**, si fuera posible ; y su creencia de que no **podrían hacerla** les inclina desde luego a evitarse el hacerla. Por esta razón es importante insistir en que

ellos pueden difícilmente saber nunca como cierto, con relación a una elección dada, que nunca podrían hacerla.

Por lo tanto es muy cierto, 1.°, que a menudo *hubiéramos obrado* diferentemente si lo hubiéramos escogido; 2.°, que, de igual modo, a menudo *escogeríamos* diferentemente si hubiéramos escogido elegir, y 3.°, que sería casi siempre *posible* que hubiéramos escogido diferentemente, en el sentido de que ningún hombre podría conocer como cierto que no podríamos escoger de este modo.

Todas estas tres cosas son efectivas, y todas ellas muy de acuerdo con el principio de causalidad. ¿Podría alguien mantener como cierto que ninguno de estos tres hechos y ninguna combinación de ellos justificaría el decir que tenemos libre albedrío? O, suponiendo concedido que no tengamos libre albedrío, a lo menos es de ordinario verdad que podríamos haber escogido lo que no escogimos. ¿Puede algún defensor del libre arbitrio, o alguno que a él se oponga, mostrar concluyentemente que lo que quiere decir por « podría haber escogido » en esta proposición es algo diferente de los dos hechos que he enumerado (2.° y 3.°) o de alguna combinación de estos dos? Mucha gente sin duda insistiría todavía en que estos dos hechos solos no son de ningún modo suficientes para autorizarnos a decir que tenemos libre albedrío: que es necesario que fuéramos capaces de escoger en algún muy otro sentido. Pero nadie, a lo menos que yo sepa, ha sido nunca capaz de decirnos exactamente cuál es este otro sentido. Por mi parte no puedo encontrar ningún argumento con-

cluyente para mostrar que algún otro sentido de la palabra « puede » sea necesario, o que no lo sea. Y por lo tanto, este capítulo debe concluir con una duda. Pienso que es posible que en vez de decir, como nuestra teoría dice, que una acción es solamente justa cuando produce consecuencias tan buenas como cualesquiera otras que se hubieran seguido de alguna acción diferente que el agente pudiera haber hecho, si hubiera escogido; nosotros deberíamos decir, en vez de esto, que es justa siempre y solamente cuando el agente *no pudiera haber hecho nada* que produjera mejores consecuencias: y que este « no podría haber hecho » no es equivalente al « no hubiera hecho, si hubiera escogido »; pero es preciso que sea entendido en el sentido, sea lo que sea, en el cual es suficiente para autorizarnos a decir que tenemos libre albedrío. Si esto es así, entonces nuestra teoría sería equivocada precisamente hasta este punto.

CAPÍTULO VII

Del valor intrínseco

Las principales conclusiones a que hemos llegado hasta aquí con relación a la teoría expuesta en los Capítulos I y II pueden resumirse brevemente del siguiente modo. Intenté mostrar, lo primero de todo, 1.°, que decir que una acción voluntaria es *justa* o *debe* ser hecha, o es *injusta*, no es lo mismo que decir que algún ser o grupo de seres cualesquiera, humano o no humano, tiene con relación a ella una cierta actitud mental — ya una actitud sentimental, ya una actitud volitiva, o ya, finalmente, una actitud sentimental —; y de aquí que no es prueba alguna suficiente, para mostrar que una acción es justa o injusta, que deba ser hecha o no, el que algunos seres humanos, o no humanos, tengan una cierta actitud con relación a ella; y 2.°, de modo semejante, que decir que alguna cosa o estado de cosas es intrínsecamente bueno o intrínsecamente malo, o que una cosa es intrínsecamente mejor que otra, tampoco es lo mismo que decir que algún ser o conjunto de seres tienen con relación a las cosas o a los estados de las cosas una actitud mental cualquiera, ya una actitud sentimental, ya un deseo, ya algún pensamiento acerca

de ellas ; y de aquí una vez más que no sea prueba suficiente para mostrar que algo sea intrínsecamente bueno o malo el que algún ser o conjunto de seres mantenga con relación a ello una tal actitud mental. Estos dos puntos son en extremo importantes, bien porque el punto de vista contrario es mantenido muy comúnmente en una forma u otra, bien porque, aunque esto no se vea siempre, en cualquier forma que sea afirmado, es absolutamente fatal para uno o para ambos de los dos fundamentalísimos principios que implica nuestra teoría. En muchas de sus formas tales opiniones son fatales al principio 1.° de que ninguna acción es jamás juntamente recta e injusta ; y por tanto también lo son a la opinión de que hay una característica, sea la que sea, que pertenece siempre a las acciones justas y nunca a las injustas ; y en todas sus formas son fatales al principio 2.° que dice, que si una vez es el deber de algún ser hacer una acción cuyos efectos totales serían A, más bien que otra cuyos efectos totales serían B, necesariamente sería su deber obrar aquella acción cuyos efectos totales serían precisamente semejantes a A, más bien que no aquella otra cuyos efectos totales serían precisamente semejantes a B, si hubiera podido elegir entre ellas.

Trato, pues, de mostrar, lo primero de todo, que estos dos principios pueden ser defendidos victoriosamente contra esta primera línea de ataque, línea de ataque que consiste en decir, para expresarlo brevemente, que recto y bueno son meramente predicados *subjetivos*. Pero nos encontramos en seguida que aun

aquellos que admiten, e insisten, como hacen muchos, en que justo e intrínsecamente bueno no son predicados subjetivos, atacarían, sin embargo, el segundo principio en otro terreno. Puesto que este segundo principio implica que la cuestión de si una acción es justa o injusta siempre depende de sus consecuencias *efectivas*, y esta opinión es muy comúnmente discutida en uno de los tres terrenos siguientes, a saber, 1.°, que ello depende algunas veces meramente de la *naturaleza intrínseca* de la acción, en otras palabras, que ciertas clases de acciones siempre serían absolutamente justas y otras siempre absolutamente malas, fueren cuales fueren sus consecuencias, o 2.°, que ello depende, parcial o totalmente, del motivo por el cual la acción es hecha, o 3.°, que ello depende de la cuestión de si el agente tiene *razón para esperar* que sus consecuencias sean las mejores posibles. Intenté, pues, mostrar que cada una de estas opiniones es falsa.

Pero, finalmente, proponíamos en el capítulo anterior la cuestión del sentido *preciso* en el que lo justo y lo injusto *dependen* de las consecuencias reales, y ahora por la primera vez venimos a un punto en el cual parece muy dudoso que nuestra teoría sea justa. Todo lo que pudiera haberse concedido es que una acción voluntaria sea justa siempre que y únicamente cuando sus consecuencias totales fuesen tan buenas intrínsecamente como cualquiera otra que se hubiera seguido de alguna otra acción que el agente pudiera haber hecho. Pero fuimos incapaces de llegar a alguna conclusión cierta acerca del sentido preciso en el que

es menester entender la frase « *pudiera haber* », si esta proposición es verdadera ; y que, por lo tanto, es verdadera, si damos a estas palabras el sentido preciso que nuestra teoría les dió.

Concluyo, pues, que la teoría propuesta en los Capítulos I y II es justa en tanto que afirma meramente los tres principios que siguen : 1.°, que hay alguna característica que pertenece y debe pertenecer a todas, absolutamente, las acciones voluntarias justas; 2.°, que una tal característica consiste en el hecho de que las consecuencias fatales de las acciones rectas deben ser siempre tan buenas intrínsecamente como cualesquiera otras que le fuere *posible* producir al agente en sus circunstancias, aunque es incierto en qué sentido ha de entenderse la palabra « posible », mientras que esto nunca puede ser verdad de las acciones injustas; 3.°, que si algún conjunto de acciones, A, es una vez intrínsecamente mejor que otro conjunto, B, cualquier conjunto precisamente similar a A debe siempre ser intrínsecamente mejor que un conjunto precisamente similar a B. No hemos considerado desde luego todas las objeciones que pueden hacerse contra estos tres principios, pero creo que hemos considerado todas aquellas que más frecuentemente se hacen, con una *sola excepción*. Necesito establecer en qué consiste esta objeción que nos queda, antes de que señalemos en qué respecto me parece manifiestamente equivocada esta teoría, establecida en los Capítulos I y II, a pesar del tanto de verdad que alcanza en estos tres puntos.

La última objeción a que aludimos pudiera llamarse la objeción del Egoísmo. Consiste en afirmar que ningún agente puede estar nunca bajo la obligación de hacer una acción cuyas totales consecuencias sean las mejores posibles, si los efectos que sobre él personalmente tiene no son los mejores posibles, o, en otras palabras, que siempre sería justo para un agente escoger la acción cuyos efectos totales sobre él mismo fuesen los mejores, aunque absolutamente todos sus efectos, tomando en cuenta sus efectos sobre los demás seres, no fuesen los mejores. Afírmase, pues, dicho en dos palabras, que nunca puede ser el deber de un agente sacrificar su propio bien al bien general. Creo que la mayor parte de los que opinan así se contentan con afirmar esto sin afirmar posteriormente que ha de ser siempre un deber positivo preferir su propio bien al bien general. Es decir, admitirán que un hombre puede obrar rectamente, aun cuando sacrifique su propio bien al bien general; al par mantienen que obraría igualmente de un modo recto si no lo hiciera. Pero hay algunos filósofos que parecen mantener que siempre es el deber positivo de un agente que lo sea mejor para él mismo por ejemplo, aquello que siempre le llevara más derechamente a su propia perfección, o a su propia salvación, o a la realización de su propio yo, lo que implica, por lo tanto, que sería su deber obrar así, aunque la acción en cuestión no produjera en modo alguno las mejores consecuencias posibles.

Ahora bien, la cuestión, si fuese verdadera esta opinión en cualquiera de estas dos formas, no tendría desde luego importancia práctica, de ser cierto que de

hecho cada acción que promueve el bien general en el mayor grado promoviera también el bien del agente y viceversa. Muchos filósofos se han esforzado en mostrar que éste es el caso: algunos hasta han intentado mostrar que *necesariamente* es éste el caso. Pero me parece que ninguno de los argumentos que se han utilizado para probar esta proposición demuestra realmente que, de ningún modo, sea universalmente verdadera. Un caso, por ejemplo, puede suscitarse, en el cual un hombre, si ha de lograr las mejores consecuencias para el mundo, necesite sacrificar su propia vida. Ahora bien, los que mantienen que aun en tal caso uno debe siempre absolutamente asegurar la mayor cantidad posible de bien para uno mismo, necesita, o bien mantener que en alguna vida futura aquel hombre recibirá bienes suficientes para compensarle de todo lo que hubiera podido tener durante muchos años de vida en este mundo — opinión a la que en todo caso puede objetarse diciendo que es dudoso que tengamos alguna vida futura y que aún es más dudoso que si la tenemos sea esa vida semejante a la actual — o bien deben mantener la siguiente paradoja: supongamos que hay dos hombres, A y B, que llegados a la edad de 30 años han vivido vidas de igual valor intrínseco y que a tal edad llega a ser el deber de tales hombres sacrificar su vida por el bien general. Supongamos que A hace su deber y sacrifica su vida, pero que B no lo hace y continúa viviendo 30 años más. Los que mantienen que el propio bien del agente siempre coincide con el bien general se ven obligados, en consecuencia, a mantener que los

60 años de la vida de B, prescindiendo de cuán bien pudiera haber empleado sus últimos 30 años, no pueden tener tanto valor intrínseco como los 30 años de A. Seguramente ésta es una extravagante paradoja — por mucho valor intrínseco que podamos atribuir a aquellos últimos momentos de A, en los cuales cumplió su deber a expensas de su vida, y por muy alto que pongamos la pérdida en valor intrínseco de la vida de B, por el hecho de que éste en aquel preciso instante faltó a su deber. B puede, por ejemplo, arrepentirse de este acto y en todo el resto de su vida colmarse de bienes. Parece extravagante mantener que todos los bienes que pudiera alcanzar en estos últimos 30 años no fuesen bastante para hacer su vida más valiosa intrínsecamente que la de A. Creo, por lo tanto, que debemos concluir que un máximum de verdadero bien para nosotros, de ningún modo puede nunca lograrse por medio de aquellas acciones que son necesarias para asegurar un verdadero bien al mundo en su totalidad; y de aquí que sea una cuestión de importancia práctica si en tales casos sea siempre un deber, o lo recto, para nosotros, preferir nuestro propio bien al bien general.

Y es ésta una cuestión que, en cuanto alcanzo a ver, no puede ser resuelta por una u otra argumentación. Si alguien, después de considerar claramente el problema, llega a la conclusión de que uno nunca estará bajo la obligación de sacrificar su propio bien al bien general, caso de que se presentase tal conflicto, o, por el contrario, que sería injusto que uno obrara de ese modo, creo que sería imposible probar que se equivoca. Pero

a quien tal opina ciertamente le sería imposible también probar que tiene razón. Me parece del todo evidente que siempre será nuestro deber hacer aquello que produzca en conjunto los mejores efectos, sean cuales fueren los malos efectos que puedan producirse para nosotros mismos, y sean cuales fueren los bienes que nosotros mismos perdamos.

Creo, por tanto, que podemos, seguramente, rechazar esta última objeción al principio de que es preciso que sea siempre el deber de todo agente hacer aquella que entre todas las acciones que él podría realizar en una ocasión dada, produzca consecuencias totales del mayor valor intrínseco; y, por tanto, podemos concluir que la teoría propuesta en los Capítulos I y II es justa a lo menos, en todos los tres puntos considerados, excepto en aquella duda acerca del sentido exacto en el que las palabras « puede hacer » han de ser entendidas en esta proposición. Pero es obvio en cualquier teoría que mantenga, como ésta lo hace, que lo justo y lo injusto dependen del valor intrínseco de las consecuencias de nuestros actos, que es extraordinariamente importante definir rectamente qué clase de consecuencias son intrínsecamente mejores o peores que otras. Y es en este importante punto donde la teoría en cuestión me parece mantener una opinión manifiestamente equivocada. Sostiene, como vimos en el Capítulo II, que cualquier conjunto que contenga *más placer* es siempre intrínsecamente mejor que uno que contenga menos y que ninguno puede ser intrínsecamente mejor a menos que contenga más placer — recuérdese que la frase « más

placer» en esta proposición no ha de entenderse significando estrictamente lo que dice, sino significando una de aquellas cinco diferentes alternativas cuya naturaleza fué definitivamente establecida en nuestros primeros dos capítulos. La última cuestión que suscitamos, por tanto, es: ¿Esta proposición es verdadera o no? Y si no lo es: ¿Cuál es la respuesta justa a la cuestión? ¿Qué clase de cosas son intrínsecamente mejores o peores que otras?

Lo primero de todo importa ser muy claros en expresar cómo esta cuestión está relacionada con otra que es fácilmente confundible con ella, a saber, la cuestión de si la proposición que fué distinguida en el Capítulo I como formando *la primera parte* de la teoría allí propuesta es cierta o no; o sea la proposición de si la cantidad de placer es un criterio correcto de lo justo y de lo injusto, o que en este mundo es siempre de hecho nuestro deber hacer aquellas acciones que produzcan un máximum de placer o, pues, esto es tal vez más comúnmente mantenido, realizar aquellas acciones que *en tanto cuanto podemos prever* producirán un tal máximum. Esta última proposición ha sido mantenida expresamente mucho más a menudo que la proposición: que lo que contiene más placer es siempre intrínsecamente mejor que lo que contiene menos; y muchos se inclinarán a pensar que están libres de mantenerla, aun si niegan que el valor intrínseco de cada conjunto está siempre en proporción a la cantidad de placer que contiene. Y en un cierto sentido lo están, pues es muy posible, teóricamente, que la cantidad de placer sea

siempre un correcto criterio de lo justo y lo injusto aquí en este mundo, aunque el valor intrínseco no esté siempre en una exacta proporción con la cantidad de placer. Mas, aunque ello sea teóricamente posible, creo que es fácil comprender que es extraordinariamente improbable que éste sea el caso. Pues si éste fuera el caso, implicaría lo siguiente. En efecto, envolvería que donde las consecuencias totales de alguna actual acción voluntaria tuviesen más valor intrínseco que aquellas de las posibles alternativas, sucedería absolutamente siempre ser cierto que ellas también contenían más placer, por más que en otros casos sabemos que aquel grado de valor intrínseco no está en modo alguno en proporción con la cantidad de placer contenida. Y desde luego es teóricamente posible que esto fuese así, es posible que las consecuencias totales de las acciones voluntarias actuales formen una completa excepción de la regla general, que en estos casos lo que contiene más valor intrínseco contenga también absolutamente siempre más placer, aunque en otros casos esto no sea de ningún modo verdadero; pero creo que cualquiera puede ver que en ausencia de una estricta prueba de que esto sea así las probabilidades están del otro lado. Es ciertamente a lo que alcanzo completamente imposible probar de un modo absoluto que esto sea así o que no sea así, porque las acciones actuales en este mundo están sujetas a producir un tan gran número de indirectas y remotas consecuencias — que no podemos prever — que es imposible estar ciertos, completamente ciertos, de cómo las consecuencias totales de dos accio-

nes cualesquiera pudieran compararse, ya respecto al valor intrínseco, ya respecto a la cantidad de placer que contengan. Tal vez, sin embargo, la cantidad de placer sea posiblemente de hecho un criterio correcto de lo justo y lo injusto, aun cuando el valor intrínseco nunca estuviera en proporción a la cantidad de placer contenido. Mas es imposible probar que sea siempre un criterio correcto, a no ser que se suponga que el valor intrínseco está siempre en proporción a la cantidad de placer. Creo que la mayor parte de los que han mantenido la primera opinión han hecho esta suposición, aunque sin darse cuenta completa de ella.

¿Es, pues, esta suposición cierta? ¿Es cierto que un todo sea intrínsecamente mejor que otro, siempre que y únicamente cuando contenga más placer, sea cual sea la semejanza de ambos en otros respectos? Me parece imposible que alguien que se dé cuenta de las consecuencias de tal opinión mantenga que es posiblemente verdadera. Envuelve nuestro aserto, por ejemplo, que un mundo en el que nada existiese excepto el placer — en el que no hubiera ciencia, amor, gozo de lo bello, cualidades morales — sería el mejor de los mundos, con tal que, solamente la cantidad de placer en él fuese un ápice mayor que en uno en que todas estas cosas existiesen. Implica nuestro aserto que aunque la cantidad de placer en cada uno fuese exactamente igual, sin embargo, el hecho de que todos los seres en el uno poseyesen de añadidura ciencia de diferentes cosas y una acabada apreciación de todo lo que es bello o digno de amor en este mundo, mientras que

ninguno de los seres del otro poseyese ninguna de estas cosas, ello no nos daría razón ninguna para preferir el primero al segundo. Nuestro aserto implica, por ejemplo, que el estado mental de un borracho, que goza intensamente rompiendo cacharros, es tan valioso en sí mismo y tan digno como el del hombre que percibe cabalmente todo lo que hay de exquisito en la tragedia del Rey Lear, solamente con tal que la mera cantidad de placer sea en ambos casos la misma. Tales ejemplos pudieran multiplicarse indefinidamente y me parece que ellos constituirían una *reductio ad absurdum* de la opinión de que el valor intrínseco está siempre en proporción a la cantidad de placer. Ahora bien, aquí de nuevo nos aparece la cuestión como incapaz de prueba directa. Y si alguien después de considerar claramente aquella consecuencia viene a la conclusión de que ninguna clase de goce es jamás mejor que otra, con tal únicamente que el placer en ambos sea igualmente intenso y que si alcanzáramos en este mundo tanto placer — sin necesitar ciencia, sentido de lo bello, etc. — como alcanzamos con estas cosas, entonces todas ellas serían enteramente superfluas y no habría modo de probar que estaba equivocado. Pero me parece que es imposible que alguien que realmente viera claro el problema adoptase tal opinión y si alguien la adoptara creo que es evidente de por sí que sería equivocadamente.

Puede, sin embargo, preguntarse : ¿Si el asunto es tan claro, cómo es que ha sucedido siempre que alguien ha adoptado la opinión de que el valor intrínseco está siempre en proporción con la cantidad de placer, o, a

lo menos, ha argüido como si esto fuera así? Creo que una importante respuesta a esta cuestión es que, aquellos que tal han opinado no se han dado claramente cuenta de todas las consecuencias de su opinión, en parte porque han estado demasiado exclusivamente ocupados con la cuestión particular de si en el caso de las *totales consecuencias de las acciones voluntarias actuales* el grado de valor intrínseco no esté en proporción con la cantidad de placer — cuestión que, como ha sido planteada, es en sí misma mucho más oscura. Pero creo que hay otra razón que es digna de ser mencionada, ya que nos lleva a un principio de gran importancia. En efecto, puede mantenerse el criterio plausible de que ningún todo puede nunca tener algún valor intrínseco, *a no ser que* contenga algún placer; y pudiera pensarse a primera vista que esta razonable y tal vez verdadera opinión no pudiera llevar posiblemente, a aquélla totalmente irracional de que el valor intrínseco está *siempre en proporción* con la cantidad de placer: pudiera parecer obvio decir que nada puede ser valioso *sin* placer, lo cual es muy diferente cosa que decir que el valor intrínseco está siempre en proporción con el placer. Y creo de hecho que las dos opiniones son realmente tan diferentes como parecen y que la última no se sigue de ningún modo de la primera. Pero si miramos un poco más de cerca, creo que veremos una razón por la que la última pudiera muy naturalmente haber sido pensada como siguiéndose de la primera.

La razón es la siguiente: Si decimos que ningún todo puede nunca ser intrínsecamente bueno a no ser

que contenga algún placer, estamos desde luego diciendo, que si de un todo que sea intrínsecamente bueno sustrajésemos todo el placer que contiene, el resto, sea el que fuere, de ningún modo contendría intrínseca bondad, sino que sería siempre o intrínsecamente malo o algo intrínsecamente indiferente. Y esto, si recordamos nuestra definición del valor intrínseco, es lo mismo que decir que este resto actualmente no tiene ninguna bondad intrínseca, sino que siempre será o positivamente malo o indiferente. Permítasenos llamar A, al placer que contiene un tal todo y al todo que resta, sea el que fuere, B. Decimos entonces que el todo A+B es intrínsecamente bueno, pero que B no es de ningún modo intrínsecamente bueno. ¿No parece seguramente seguirse que el valor intrínseco de A + B no puede posiblemente ser mayor que el de A mismo? ¿Como, podría preguntarse, sería esto posiblemente de otro modo? ¿Cómo añadiendo a A algo, a saber B, que no tiene ninguna bondad intrínseca, podríamos, posiblemente, formar un todo que tenga más valor intrínseco que A? Parece naturalmente evidente de por sí que no podríamos formarlo. Mas si esto fuese así seguiríase luego de un modo absoluto que nunca podríamos acrecentar el valor de un todo cualquiera excepto añadiéndole placer: podremos sin duda disminuir su valor añadiéndole otras cosas, a saber, añadiéndole dolor, pero núnca lo acrecentaríamos a no ser añadiéndole placer.

Ahora bien, de esto no se sigue estrictamente que el valor intrínseco de un todo esté siempre en propor-

ción de la cantidad de placer que contiene, en el sentido especial en que venimos usando esta expresión — es decir significando que está en proporción con el exceso de placer sobre el dolor, en uno de los cinco casos explicados en el Capítulo I. Pero seguramente es muy natural pensar que así se hace. Y síguese que necesariamente errábamos en las razones que dimos al discutir esta proposición. Síguese que errábamos al pensar que añadiendo tales cosas como ciencia o sentido de la belleza, al mundo que contenía una cierta suma de placer, sin añadir más placer, acrecentábamos el valor intrínseco de dicho mundo. Si, por tanto, necesitamos discutir la proposición de que el valor intrínseco está siempre en proporción con la cantidad de placer, debemos discutir este argumento. Pero el argumento parece ser casi indiscutible. En efecto, ha sido usado como tal en favor de la proposición que dice que el valor intrínseco está siempre en proporción con la cantidad de placer, y creo que probablemente ha tenido mucha influencia en el inducir a las gentes a adoptar esta opinión, aunque no se haya presentado expresamente en esta forma. ¿Cómo, pues, discutiremos este argumento? Pudiéramos, sin duda, hacerlo rechazando la proposición que dice que ningún todo puede nunca ser intrínsecamente bueno, *a no ser* que contenga algún placer; pero, por mi parte, aunque no siento como muy cierto que esta proposición sea verdadera, tampoco siento de ningún modo como cierto que no lo sea. La parte del argumento que me parece ciertamente que puede y debe ser discutida es otra, a saber,

la suposición de que donde un todo contiene dos factores, A y B, y uno de éstos, B, no posee ningún valor intrínseco, el valor intrínseco del todo no puede ser mayor que el del otro factor, A. Esta suposición creo que claramente descansa sobre una suposición todavía más general, de la cual es solamente un caso especial. La suposición general es : que donde un todo consiste en dos factores, A y B, la cantidad por la cual el valor intrínseco de aquél excede al de uno de estos dos factores debe ser siempre igual a la del otro factor. Nuestro caso especial se seguiría de esta otra suposición general ; porque se seguirá que si B fuese intrínsecamente *indiferente*, es decir, si su valor intrínseco fuese igual a 0, entonces la cantidad por la cual el valor del todo, A + B, excede del valor de A debe ser también igual a 0, o sea que el valor del todo debe ser precisamente igual que el de A ; mientras que si B fuese intrínsecamente malo, es decir, si su valor intrínseco fuese menor que 0, entonces la cantidad por la cual el valor de A + B excediera al de A sería también menor que 0, o sea que el valor del todo sería menor que el de A. Nuestro caso especial se sigue, pues, de la asunción general ; y creo que nadie mantendría que el caso especial fuese verdadero sin mantener que la asunción general fuese también verdadera. La asunción general puede ciertamente aparecer muy naturalmente como evidente de por sí, y pienso que generalmente así se ha creído, lo cual puede parecer no ser sino una mera deducción de las leyes de la Aritmética. Pero en cuanto a lo que a mí se me alcanza, no es una mera deducción

de las leyes de la Aritmética, y ciertamente no es verdadero que sea evidente de por sí. Veamos qué queremos decir exactamente cuando hacemos estas negaciones. Lo que queremos decir es que el hecho de que A y B existan juntamente, juntamente con el hecho de que tengan alguna relación uno con otro, que en ellos acaso sucede (cuando existen juntos es preciso que alguna relación tengan uno con otro, y la naturaleza de esta relación ciertamente puede obrar en algunos casos una gran diferencia en cuanto al valor del todo formado por las cosas relacionadas, aunque tal vez esto no suceda necesariamente en todos los casos); que estos dos hechos juntos deben tener una cierta cantidad de valor intrínseco, es decir que deben ser o intrínsecamente bueno o intrínsecamente malo o intrínsecamente indiferente, y que la cantidad por la cual este valor excede al valor que la existencia de A tuviera, si A existiese completamente solo, no ha de ser necesariamente igual al valor que la existencia de B tendría, si B existiese completamente solo. Esto es todo lo que queremos decir. Y ¿pretendería alguno que una tal opinión necesariamente contradice las leyes de la Aritmética, o que es evidente de por sí que no puede ser verdadero? No veo ningún punto de apoyo para decir esto y si no lo hay, entonces el argumento que trata de mostrar como nunca podemos añadir valor a algún todo, excepto añadiéndole placer, carece enteramente de base.

Por tanto, si rechazamos la teoría de que el valor intrínseco esté siempre en proporción con la cantidad

de placer, parece como si nos viéramos constreñidos a aceptar el principio de que la cantidad por la cual el valor de un todo excede al de uno de sus factores no es necesariamente igual al del factor restante — principio que de ser verdadero es muy importante en otros muchos casos. Pero, aunque a primera vista este principio parezca paradójico, no parece que haya ninguna razón por la que no debamos aceptarlo, mientras que hay otras razones independientes por las que estamos obligados a aceptarlo. Y en algún caso aparece muy claro que el valor intrínseco de un todo no está siempre en proporción con la cantidad de placer que contiene.

Pero si rechazamos esta teoría, se preguntará : ¿Con qué la sustituiremos? ¿Cómo responder a la cuestión de qué clases de consecuencias son intrínsecamente mejores o peores que otras?

Creo que lo primero de todo podremos decir que por la misma razón por la que hemos rechazado la opinión de que el valor intrínseco está siempre en proporción de la cantidad de placer, debemos también rechazar la opinión de que se halla siempre en proporción de la cantidad de cualquier otro factor determinado. Cualquier singular clase de cosas puede ser propuesta como medida del valor intrínseco — en vez del placer — sea la ciencia o la virtud o la sabiduría o el amor — esto es, creo que es muy claro que no hay tal medida, porque es muy claro que por muy valiosa que pueda ser alguna de estas cosas, podemos siempre aumentar el valor de un todo que contenga alguna de ellas, no

sólo añadiendo más de ésta, sino también añadiéndole algo de otra. Ciertamente hasta donde alcanzo no hay ninguna característica, sea la que sea, que siempre pueda servir de piedra de toque para distinguir a cada conjunto de modo que éste se nos presente como teniendo un mayor valor intrínseco que otro, excepto aquella fundamentalísima de que siempre sea el deber de cada agente preferir lo mejor a lo peor si tuviese que escoger entre un par de acciones de las cuales fuesen solamente los efectos. Y del mismo modo, no hay a lo que se me alcanza, ninguna característica, sea la que sea, que pertenezca a todas las cosas que son intrínsecamente buenas y solamente a ellas, excepto simplemente aquellas de que son todas intrínsecamente buenas y deben siempre ser preferidas a nada en todo caso, si tuviéramos que escoger entre una acción cuyo solo efecto fuese una de ellas o una que no tuviese ningún efecto.

El hecho es que la opinión que a mí me parece ser la verdadera es una que, aparte de estas teorías, creo que todo el mundo adoptaría naturalmente, a saber, que hay una inmensa variedad de cosas todas las cuales son intrínsecamente buenas y que aunque todas estas cosas pueden tal vez tener alguna característica en común, su variedad es tan grande, que no tienen ninguna que además de ser común a todas ellas, le sea también peculiar, es decir, que nunca pertenezca a alguna cosa que sea intrínsecamente mala o indiferente. Todo lo que puede hacerse para aclarar qué clase de cosas son intrínsecamente buenas o malas y cuáles son

mejores o peores que otras es clasificar algunas de las principales señalando cuáles son los factores de los que depende su bondad o maldad. Creo que ésta es una de las cosas más provechosas en Ética y una de las que hasta aquí han sido más descuidadas, pero no tengo espacio para intentarlo en este escrito.

Solamente encuentro aquí lugar para dos observaciones finales. La primera es que parece haber dos características importantes comunes a todo bien intrínseco absolutamente, aunque no peculiar a todos ellos. 1.° Parece como si nada pudiese ser un bien intrínseco, a no ser que contuviese juntamente algún sentimiento y también alguna otra forma de conciencia; y, como, hemos dicho antes, parece posible que entre los sentimientos deba contenerse siempre alguna cantidad de placer. 2.° Parece como si cada bien intrínseco hubiese de ser un todo complejo conteniendo una considerable variedad de factores diferentes — como si, por ejemplo, nada tan sencillo en sí mismo como el placer, aunque intenso y por eso mismo no pudiendo nunca constituir un bien. Pero es importante insistir, aunque ello sea obvio, que ninguna de estas características es peculiar a los bienes intrínsecos: pertenecen sin duda también a las cosas malas e indiferentes. En efecto, con relación a la primera no sólo es cierto que muchos todos que contienen juntamente un sentimiento y alguna otra forma de conciencia son intrínsecamente malos, sino que parece también verdad que nada puede ser intrínsecamente malo a no ser que contenga algún sentimiento. La otra observación final es que debemos dis-

tinguir muy cuidadosamente las dos cuestiones: 1.°, si, y en qué grado una cosa es intrínsecamente buena o mala, y 2.°, si, y en qué grado es capaz de aumentar o disminuir el valor intrínseco de un todo del cual forma parte, de una tercera y enteramente diferente cuestión, a saber: 3.°, si, y en qué grado una cosa es útil y tiene buenos efectos, o dañosa y tiene malos efectos. Todas estas tres cuestiones son muy propensas a confundirse, porque en la vida ordinaria aplicamos las palabras de bueno y malo a las tres clases de cosas indistintamente. Cuando decimos que una cosa es buena, significamos, 1.°, o que es intrínsecamente buena o, 2.°, que añade valor a algún todo de bien intrínseco o, 3.°, que es útil o tiene buenos efectos; y semejantemente cuando decimos de una cosa que es mala queremos decir una de las tres cosas correspondientes. Tal confusión nos lleva a equivocaciones de las cuales creo que las siguientes son las más frecuentes. En primer lugar el hombre se inclina a suponer con relación a las cosas que realmente son muy buenas en los sentidos 1.° y 2.° que apenas lo son simplemente porque no parecen ser muy útiles, es decir, conducir a ulteriores buenos efectos; y semejantemente con relación a las cosas que son realmente muy malas en el sentido 1.° ó 2.°, se presume comúnmente que no pueden serlo mucho simplemente porque si hay en ellas algún daño no parecen conducir a ulteriores malos resultados. Nada más frecuente que encontrar a un hombre preguntando de una cosa buena. ¿Para qué sirve? Y concluyendo que si no es útil no puede ser buena, o preguntando de una cosa mala ¿qué daño

produce? y concluyendo que si no produce daño no hay mal en ella ; o bien, por otra parte, por una equivocación inversa, de las cosas que realmente son muy útiles, pero que no son buenas en modo alguno en el sentido 1.° ó 2.°, se supone muy comúnmente que deben ser buenas en uno o en ambos de estos sentidos. O también de las cosas que realmente son muy buenas en los sentidos 1.° y 2.° se presume que puesto que son buenas, es imposible que dañen. O, finalmente, de las cosas que no son ni intrínsecamente buenas ni útiles, se presume que no pueden contener bien alguno, aunque de hecho sean muy buenas en el sentido 2.° Todas estas equivocaciones pueden fácilmente ocurrir porque de hecho el grado de bondad o maldad de una cosa en alguno de los tres sentidos citados no está nunca de ningún modo en proporción con el grado de su bondad o maldad en alguno de los otros. Pero si distinguimos cuidadosamente las tres diferentes cuestiones, toda dificultad puede evitarse.

Nota de libros

Si el lector desea formarse un juicio imparcial de lo que realmente son los problemas fundamentales de la Etica y de cuál es su verdadera solución, es de la mayor importancia que no se limite a la lectura de obras de un solo tipo, sino que trate de darse cuenta de las extraordinariamente diferentes clases de problemas y soluciones que los diferentes escritores de universal reputación han considerado como los más importantes. Con este propósito creo que deberían leerse, y a ser posible compararse entre sí, todas las obras siguientes.

1. Algunos de los diálogos de Platón (el autor cita la traducción inglesa de JOWETT; puede el lector español utilizar la de don PATRICIO DE AZCÁRATE, que, aunque no directa, es hasta ahora la preferible en castellano). Entre los diálogos más breves el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Filebo* tratan casi exclusivamente de las cuestiones fundamentales de la Etica, y pueden ser tomados como ejemplos típicos del método platónico de tratar la moral; pero el lector leerá también, si le es posible, toda la *República*, porque si bien en general se refiere a puntos de relativo detalle, contiene en varios lugares discusiones para entender la doctrina platónica.

2. La *Etica de Nicómaco*, de ARISTÓTELES (traducción española de PEDRO SIMÓN ABRIL, edición de Bonilla San Martín).

3. *Ensayo referente a los principios de la Moral*, de HUME.

4. *Principios fundamentales de la Metafísica de las Costumbres*, por KANT (traducción española de M. G. MORENTE. Calpe).

5. *El Utilitarismo*, de JOHN STUART MILL (hay varias traducciones españolas).

6. *Los métodos de la Etica*, por HENRY SIDGWICK (Macmillan & Co.).

7. *Los datos de la Etica*, de ELIBERTO SPENCER (primera parte de su libro *Los principios de la Etica*, traducido al castellano).

8. *Prolegómenos a la Etica*, por T. H. GREEN (Clarendon Press).

He escogido estas obras como bastantes, aunque no más que como bastantes, para dar una idea suficiente de los extraordinariamente diferentes modos por los que los escritores, que son todavía considerados por mucha gente como los más dignos de ser leídos, han tratado este asunto. Sin duda en algunos casos otras obras son igualmente dignas de leerse e igualmente típicas de aquellas diferencias que quiero subrayar y pudieran sustituir a algunas de las que he mencionado, pero éstas son, según creo, tan buenas como cualesquiera otras para este propósito de ilustración y difícilmente alguna de ellas pudiera ser omitida sin seria pérdida, a no ser que fuese sustituída por alguna otra tan típica como ella de un cierto método en tratar los asuntos de la Etica.

Como guía para lécturas ulteriores en lo que se refiere a autores no vivos, el lector puede utilizar los *Outlines of the History to Ethics*, por SIDGWICK, donde podrá encontrar referencias de otros escritores que probablemente le convenga estudiar, y que desde luego, por sí misma, es digna de tomarse en cuenta. Y si desea ponerse en contacto con las obras principales sobre Etica que han sido escritas por autores aún vivos, creo que difícilmente se le podrá recomendar nada mejor que la *Theory of Good and Evil*. Este libro creo que le dará una clara idea de la clase de problemas que todavía se discuten en el día de hoy y que también contiene referencias a las más importantes obras de otros autores vivos, suficientes para capacitar al lector para hacer su propia elección de ulteriores lecturas.

Para una explicación ulterior de las opiniones expuestas en la presente obra, el lector puede dirigirse a los *Principia Ethica* del autor (*Cambridge University Press*. 1903).

ETICA

G. E. MOORE